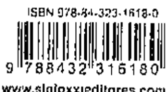
Desde la segunda mitad de los años noventa, asistimos a un retorno de la crítica social y política. Desde las manifestaciones altermundistas a las movilizaciones contra el genocidio financiero y la corrupción política, las izquierdas se enfrentan nuevamente al reto de transformar el mundo. Sin embargo, la crítica no está solo en las calles, el pensamiento radical ha regresado. Desarrollado por autores como Toni Negri, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Judith Butler, Giorgio Agamben, Fredric Jameson, Gayatri Chakravorty Spivak o Axel Honneth, la crítica del capitalismo está viva y goza de una excelente salud. ¿Cuáles son esas teorías que acompañan el surgimiento de las nuevas luchas sociales? ¿En qué se distinguen de las que caracterizaban el movimiento obrero en sus formas tradicionales? Este libro expone y esclarece la diversidad de estos nuevos pensamientos: teoría *queer*, marxismo y posmarxismo, teoría poscolonial, teoría del reconocimiento, postestructuralismo, neospinozismo, y un largo etcétera.

Amena y clarificadora, esta obra constituye una valiosa cartografía intelectual de vasto alcance histórico y sociológico, así como un instrumento indispensable para orientarse en el nuevo paisaje de los pensamientos críticos.



ISBN 978-84-323-1618-0



www.sigloxxieditores.com

Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.

Hemisferio izquierda

Razmig Keucheyan

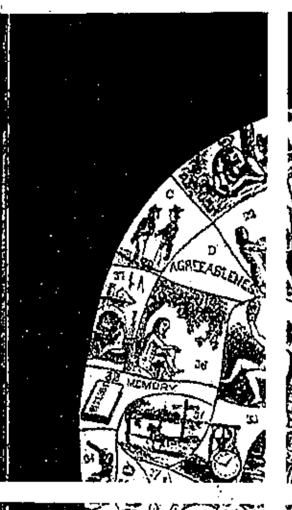


Razmig Keucheyan

Hemisferio izquierda

Un mapa de los nuevos pensamientos críticos









Razmig Keucheyan

HEMISFERIO IZQUIERDA

Un mapa de los nuevos pensamientos críticos

Traducción de Alcira Bixio





Diseño interior y cubierta: RAG

Título original: *Hémisphère gauche. Une cartographie des nouvelles pensées critiques*

Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España

Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028

www.sigloxxieditores.com

ISBN: 978-84-323-1618-0
Depósito legal: M-21.741-2013

Impreso en España

ÍNDICE

«La derrota es una experiencia dolorosa que uno siempre siente la tentación de sublimar.»

Perry Anderson, *Spectrum*

INTRODUCCIÓN

En su prefacio a la reedición de *Aden Arabie,* Jean-Paul Sartre conecta a Paul Nizan con la juventud insurrecta de la década de 1960. Evoca la comunidad de rebelión que reunía subterráneamente a su antiguo condiscípulo de los años treinta con los estudiantes que, tres decenios después, se lanzaban al asalto del viejo mundo. Durante la posguerra, Nizan había sufrido un largo eclipse y, de pronto, resurgía y volvía a ser editado al comienzo de dos décadas revolucionarias, más actual que nunca. «Año tras año –dice Sartre–, su hibernación lo ha rejuvenecido. Ayer era nuestro contemporáneo; hoy es el de estos jóvenes»[1]. Que una obra pudiese hibernar de tal manera y suscitar el interés de las nuevas generaciones requería condiciones precisas. De un modo u otro, debía «hablarle» a la juventud, es decir, al menos proyectar un esclarecimiento particular en el mundo en el que esa juventud estaba inmersa.

Determinar qué es contemporáneo es uno de los puntos centrales de esta obra. Otro es la relación que mantiene lo contemporáneo con lo que –provisional o definitivamente– ya no lo es. Nuestro análisis se referirá, sin embargo, no a la literatura, sino a la teoría general de la emancipación. Más precisamente, tratará de las nuevas teorías críticas.

La expresión «teoría crítica» tiene una larga historia. Tradicionalmente designa –con la mayor frecuencia en singular y con mayúsculas– la obra de los pensadores de la Escuela de Fráncfort, es decir, de las generaciones de filósofos y de sociólogos que se sucedieron a las órdenes del Institut für Sozialforschung de esa ciudad[2]. No obstante, en esta obra se utilizará la expresión en un sentido

[1] Jean-Paul Sartre, «Preface» en Paul Nizan, *Aden Arabie,* París, La Découverte, 2002, p. 13 [ed. cast.: *Adén Arabia,* Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1967].

[2] Para una historia de la Escuela de Fráncfort, véase Martin Jay, *L'Imagination dialectique. L'école de Francfort 1923-1950,* Payot, París, 1989 [ed. cast.: *La imaginación dialéctica,* Madrid, Taurus, 1986].

mucho más amplio y siempre en plural. En la acepción que les daremos, las teorías críticas abarcan tanto la teoría *queer* desarrollada por la feminista estadounidense Judith Butler como la metafísica del acontecimiento propuesta por Alain Badiou, la teoría del posmodernismo de Fredric Jameson, el poscolonialismo de Homi Bhabha y Gayatri Ch. Spivak, el *open marxism* de John Holloway y hasta el neolacanianismo hegeliano de Slavoj Žižek.

Las nuevas teorías críticas son nuevas por cuanto aparecieron después de la caída del Muro de Berlín, en 1989. Si bien la mayor parte de ellas fue elaborada antes de aquel acontecimiento, todas ellas aparecieron en el espacio público después. Por ejemplo, no podríamos entender nada de la teoría del «imperio» y de la «multitud» de Michael Hardt y Toni Negri[3], si no viéramos lo que le debe a la corriente marxista italiana a la que pertenece el segundo, es decir, el *operaismo* (término trasladado y utilizado por algunos estudiosos como «obrerismo»), que nace a comienzos de los años sesenta[4]. Sin embargo, esta teoría solo se manifestó, en su forma actual, desde fines de la década de los noventa. La novedad de las teorías críticas está estrechamente vinculada con la renovación de la crítica social y política impulsada a partir de la segunda mitad de ese decenio, en ocasión de acontecimientos tales como las huelgas francesas de noviembre y diciembre de 1995, las manifestaciones contra la Organización Mundial de Comercio de Seattle de 1999 o el primer Foro Social Mundial de Porto Alegre de 2001.

Por supuesto, la cuestión de saber en qué medida un pensamiento es «nuevo» y cuáles son los criterios que permiten juzgar esta novedad es en sí misma compleja. Se trata, por cierto, de una cuestión teórica[5]. ¿Optamos por el criterio puramente cronológico y decimos que es nuevo sencillamente lo que viene «después»? Pero, en ese caso, deberíamos incluir en lo «nuevo» hasta la más mínima idea que se destaque aunque sea un poco de las corrientes de pensamiento existentes. Está claro que la cronología no basta pues para definir la novedad. ¿«Nuevo» sería por lo tanto sinónimo de importante? ¿Pero «importante» desde qué punto de vista? ¿El intelectual, el político, ambos a la vez? ¿Y quién juzga esa importancia? La hipótesis que proponemos en esta obra es la de que actualmente atravesamos un periodo de transición en el plano político e intelectual y sostenemos que es prematuro responder de manera unívoca a tales cuestiones. La cartografía que proponemos es una cartografía entre otras posibles.

Una nueva teoría crítica es una *teoría* y no un mero análisis o una explicación. Reflexiona no solamente sobre lo que es, sino también sobre lo que es deseable, y, en este sentido, adquiere una dimensión política. Son *críticas* las teorías que ponen en tela de juicio el orden social existente de manera global. Las críticas que formulan no apuntan a aspectos limitados de ese orden, como la instauración de un impuesto a las transacciones financieras ni una determinada medida referente a la reforma del régimen de retiro. Independientemente de que las nuevas teorías críticas sean radicales o más moderadas, su dimensión «crítica» estriba en la generalidad de su cuestionamiento del mundo social contemporáneo[6].

Hasta la segunda mitad del siglo XX, el centro de gravedad de los pensamientos críticos se situaba en Europa occidental y oriental. Hoy se ha desplazado a Estados Unidos, ya sea porque los autores en cuestión son naturales de ese país, ya sea porque, cuando no lo son, enseñan en universidades estadounidenses. Esta situación representa un vuelco considerable en la geografía del pensamiento que, como se verá, no deja de tener sus efectos sobre la naturaleza de las teorías críticas contemporáneas.

Con todo, solo una visión cultural tendenciosa podría hacernos creer que el futuro de las teorías críticas se decide todavía en los países occidentales. Como lo ha sugerido Perry Anderson, hay grandes posibilidades de que la producción teórica siga el recorrido de

---

[3] Véase Michael Hardt y Toni Negri, *Empire*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 2000 [ed. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002] y *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin, 2004 [ed. cast.: *Multitud*, Barcelona, Debate, 2004].

[4] Sobre la historia del *operaismo*, véase Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londres, Pluto Press, 2002.

[5] Véase Stathis Kouvelakis, «Le marxisme au 21e siècle: formes et sens d'une resilience», en Razmig Keucheyan y Gérald Bronner (comp.), *La théorie sociale contemporaine*, París, Presses Universitaires de France, 2011.

[6] Las nuevas teorías críticas abarcan corrientes antikantianas como las que inspiran las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Por ello, sería demasiado restrictivo limitar el alcance de la palabra «crítica» a su sentido kantiano. No obstante, está claro que ese sentido aparece frecuentemente, sobre todo cada vez que está en juego una crítica de «categorías» –sociales, raciales, sexuales–. Por lo demás, la mayor parte de la crítica del sistema que hacen estos pensadores es en sí misma de geometría variable; algunos, como los marxistas, adoptan el punto de vista de la «totalidad», otros, como los postestructuralistas, cuestionan hasta la posibilidad misma de semejante punto de vista.

la producción a secas o, en todo caso, que la evolución de ambas no sea independiente[7]. Y esto no se debe, como pensaría un materialismo demasiado simple, a que la economía determina «en última instancia» las ideas, sino a que las nuevas ideas surgen allí donde se plantean los nuevos problemas. Ahora bien, esos problemas se están presentando ya, o han de presentarse en el futuro, en países como China, India o Brasil.

La coyuntura histórica en la que se forman las teorías les imprime sus principales características. El marxismo «clásico», iniciado tras la muerte de Marx por Friedrich Engels –y que incluye principalmente a Kautsky, Lenin, Trotski, Rosa Luxemburg y a Otto Bauer– apareció en un momento de turbulencias políticas y económicas mayores que desembocaron en el primer conflicto mundial y en la Revolución rusa. Por el contrario, el marxismo llamado «occidental», cuyos iniciadores fueron Lukács, Korsh y Gramsci y sus representantes más notables Adorno, Sartre, Althusser, Marcuse y Della Volpe, se elaboró a lo largo de un periodo de relativa estabilidad del capitalismo. Las temáticas abordadas por estos autores, y también su «estilo teórico», lo reflejan claramente. Así, si bien todos ellos corresponden a la tradición marxista, un abismo separa *Das Finanzkapital [El capital financiero]* de Hilferding (1910) y *El estado y la revolución* de Lenin (1917) de *Minima moralia* de Adorno (1951) y *L'Idiot de la famille [El idiota de la familia]* de Sartre (1971-1972).

¿Qué decir del mundo en el cual se elaboran hoy los nuevos pensamientos críticos? Si la caída del bloque soviético produjo la ilusión de un «nuevo orden mundial» pacificado y próspero, la esperanza –para quienes creían que existía tal cosa– duró poco. Nuestra época se caracteriza, entre otras, por el paro masivo y la precarización generalizada, por la guerra global, por el acrecentamiento de las desigualdades norte/sur y por una crisis ecológica inminente.

Por su fragor, el mundo actual se parece al de la época en que apareció el marxismo clásico. En otros aspectos difiere, sin embargo, sensiblemente y sin duda, sobre todo por la ausencia de un «sujeto de la emancipación» claramente identificado. Los marxistas de comienzos del siglo pasado podían contar con las poderosas organizaciones obreras de las que a menudo eran dirigentes y cuya actividad iba a permitir superar lo que entonces se consideraba una de las crisis finales del capitalismo. En el momento actual no hay nada parecido, ni no lo habrá en un futuro próximo. Una vez comprobada esta realidad, ¿cómo continuar pensando en la transformación social radical? Este es el reto que deben afrontar las teorías críticas contemporáneas[8].

[7] Véase Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism,* Londres, Verso, 1983, p. 24 [ed. cast.: *Tras las huellas del materialismo histórico,* Madrid, Siglo XXI de España, [2]2013].

[8] Las obras citadas a lo largo del presente texto se refieren siempre a su título original, apareciendo entre corchetes el título de la obra en lengua española en el caso de que exista traducción. *[N. del Ed.]*

PRIMERA PARTE

CONTEXTOS

I. LA DERROTA DEL PENSAMIENTO CRÍTICO (1977-1993)

La periodización

Todo comienza con una derrota. Quien quiera comprender la naturaleza de los pensamientos críticos contemporáneos debe tomar como punto de partida esa constatación.

Desde la segunda mitad de la década de 1970, los movimientos de protesta nacidos a fines de los años cincuenta –herederos de movimientos muy anteriores– impulsan un proceso de reflujo. Las razones son diversas: el impacto petrolero de 1973 y descenso de la «onda larga» de los *trente glorieuses,* la ofensiva neoliberal con la elección de Margaret Thatcher y Ronald Reagan en 1979 y 1980, la decadencia de las antiguas solidaridades obreras, la llegada al poder en Francia de la izquierda en 1981 y las perspectivas ministeriales que favorecieron la reconversión de los militantes izquierdistas, la pérdida definitiva de credibilidad de los bloques soviético y chino... La revolución sandinista de 1979 en Nicaragua es indudablemente el último acontecimiento que presenta los rasgos de una revolución en el sentido tradicional. El mismo año, la revolución islámica iraní es la primera de una serie de objetos políticos difícilmente identificables que abundan en los decenios siguientes.

Este proceso de reflujo alcanza su expresión más clara, si no ya su punto culminante, en el momento de la caída del Muro de Berlín. Se vuelve evidente que algo ha llegado a su fin alrededor de 1989. La cuestión es saber qué es lo que terminó e identificar el momento en que aquello que llegó a su fin había comenzado.

Si queremos establecer periodos, existen varias particiones posibles. Primero, podemos sostener que hemos llegado al término de un ciclo político corto cuyo comienzo se remonta a la segunda mitad de la década de 1950. Es el ciclo de la «nueva izquierda», nombre con que se designa a las organizaciones «izquierdistas», particularmente maoístas, trotskistas y anarquistas, así como a los «nuevos movimientos sociales» tales como el feminismo y la ecología. La «nueva izquier-

da» aparece alrededor de 1956, el año de la crisis de Suez y el año en que los tanques soviéticos aplastaron la insurrección de Budapest, pero también el año del informe sobre los crímenes de Stalin presentado por Kruschev ante el XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética. En Francia, aquel año, los diputados –entre ellos, los comunistas– votan otorgarle poderes especiales al gobierno de Guy Mollet con la intención de «pacificar» Argelia.

Pertenecer a la «nueva izquierda» es rechazar la alternativa impuesta en 1956 por los dos campos enfrentados, sin dejar de desarrollar una crítica radical del capitalismo. Esto consiste, en otras palabras, en denunciar tanto la política anglofrancesa en relación con Egipto –y el imperialismo en general– como la intervención soviética en Budapest. El apogeo de la «nueva izquierda» puede situarse alrededor de 1968 y en los años siguientes hasta aproximadamente 1977 (movimiento autónomo italiano). Los 1968 francés y mexicano, el mayo larvado italiano y el otoño caliente de 1969, el «cordobazo» argentino (1969)[1] y la Primavera de Praga son todos movimientos que participan de esa misma corriente internacional. Un primer intento de marcar los periodos sería pues sostener que lo que llegó a su fin en 1989 es el ciclo abierto en 1956 por las crisis egipcia y húngara y las reacciones que las sucedieron en el seno de la izquierda radical. La Revolución cubana (1959) y la Guerra de Vietnam son otros acontecimientos que contribuyeron a propulsar este ciclo[2].

La segunda opción de periodización hace remontar el origen del ciclo político que se cierra alrededor de 1989 a la Revolución rusa de 1917 o a la guerra de 1914. Sería lo que el historiador Eric J. Hobsbawm llama el «corto siglo xx»[3]. La guerra de 1914 y la revolución bolchevique, de la cual aquella es una condición de posibilidad, se perciben pues como las «matrices» del siglo xx. La barbarie de la época, particularmente durante la Segunda Guerra Mundial, se presenta como una consecuencia de los cambios de modalidad y de

[1] Este movimiento de protesta argentino que estalla el 29 de mayo de 1969 en la ciudad industrial de Córdoba, Argentina, estuvo en el origen de la caída de la dictadura de Juan Carlos Onganía.

[2] Sobre la «nueva izquierda», véase Van Gosse, *The Movements of the New Left, 1950-1975: A Brief History with Documents*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008. Una evocación cinematográfica notable de este periodo es *Le fond de l'air est rouge* de Chris Marker (1977).

[3] Eric J. Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, Londres, Michael Joseph, 1994 [ed. cast.: *Historia del siglo xx*, Barcelona, Crítica, 2000].

intensidad de la violencia colectiva surgidos durante la Primera Guerra Mundial. En esta perspectiva, otros aspectos del siglo transcurrido se vinculan también con esos acontecimientos. El papel que les cupo a las «ideologías», por ejemplo, cuyas campanas de difuntos supuestamente sonaron en 1989 y cuya intrusión «totalitaria» en la historia habría sido la revolución de 1917[4]. En esta segunda hipótesis, la «nueva izquierda» está considerada como un subciclo subordinado al ciclo más amplio desencadenado en 1914 o 1917.

Una tercera posibilidad considera que 1989 cierra un ciclo abierto en el momento de la Revolución francesa de 1789. Se trata de una hipótesis de más largo plazo y más cargada de consecuencias políticas y teóricas. A veces se califica esta hipótesis como «posmoderna», haciendo referencia a los trabajos de –sobre todo– Jean-François Lyotard, Marshall Berman y Fredric Jameson[5]. El «posmodernismo» se basa en la idea de que la Revolución francesa se encuentra en el principio de la modernidad política. Desde ese punto de vista, las revoluciones que la sucedieron –la rusa y la china, por ejemplo– constituyen continuaciones de aquel acontecimiento. Ahora bien, en la medida en que los regímenes comunistas han fracasado en sus intentos de realizar el proyecto moderno inaugurado por la Revolución francesa, lo que se considera comprometido es el conjunto del proyecto. Esta tercera hipótesis implica que hay que abandonar las categorías intelectuales –razón, ciencia, tiempo, espacio– y políticas –soberanía, ciudadanía, territorio– propias de la política moderna para dar paso a nuevas categorías. La organización en «red», la importancia acordada a las «identidades» minoritarias o la supuesta pérdida de soberanía de los Estados-nación en el marco de la globalización, son cuestiones a las que esta hipótesis presta particular atención.

Tres comienzos –1789, 1914-1917 y 1956– para un único final, es decir, 1989. También es posible hacer otros encuadres y superponerlos a los ya citados. Los estudios «poscoloniales» ponen el acento

[4] Véase Jean Baechler, *La Grande Parenthèse (1914-1991). Essai sur un accident de l'histoire*, París, Calmann-Lévy, 1993.

[5] Véase Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Minuit, 1979 [ed. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987]; Marshall Berman, *All that is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity*, Nueva York, Penguin Books, 1982 [ed. cast.: *Todo lo que es sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI de España, 1998], y Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso, 1991 [ed. cast.: *El postmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991].

en los acontecimientos más relevantes de la historia colonial moderna (por ejemplo, el fin de la revolución haitiana en 1804 o las masacres de Setif en Argelia en 1945). Asimismo, a veces suelen invocarse la revolución de 1848 y la Comuna de París como orígenes del ciclo político que llega a su fin en 1989. La importancia relativa asignada a los acontecimientos también varía según las regiones del mundo que se consideren. En América Latina, las independencias nacionales de la primera mitad del siglo XIX, la revolución mexicana de 1910 o la revolución cubana de 1959 son centrales. En Europa, el fin de la Segunda Guerra Mundial y los *trente glorieuses* pueden servir de referentes, así como, en Asia, pesa sobre todo la proclamación de la República Popular China en 1949.

Los nuevos pensamientos críticos están obsesionados con esta cuestión de la periodización. Lo primero que tratan de establecer es su propia situación histórica dentro de los ciclos de luchas políticas y de elaboraciones teóricas. Nunca antes un conjunto de teorías críticas había concedido tal importancia a ese problema. El marxismo, por supuesto, siempre se planteó la cuestión de su relación con la historia en general y con la historia de las ideas en particular. Ese era el único sentido de los incontables debates dedicados a los vínculos existentes entre Marx y Hegel, entre Marx y los economistas clásicos o entre Marx y los socialistas utópicos. Pero el problema se plantea con una agudeza aún mayor cuando, para emplear una expresión shakespeareana cercana a Jacques Derrida, el tiempo parece –como hoy– haberse «salido de sus casillas»[6]. Es verdad que privilegiar uno u otro de los ciclos que hemos evocado no tiene las mismas implicaciones. La hipótesis posmoderna, lo hemos dicho, tiene una mayor carga de consecuencias, por cuanto supone la desaparición de la forma moderna de la política. Las otras dos opciones, si bien no implican ese tipo de revisión radical, conducen, sin embargo, a una reevaluación muy seria de las doctrinas y de las estrategias defendidas por la izquierda desde los comienzos del siglo XX.

Volveremos luego sobre el problema de la periodización y de las respuestas que han ofrecido los nuevos pensamientos críticos al respecto. Por ahora, es esencial reconocer la importancia que tiene el hecho de que esas teorías se desarrollan en una coyuntura marcada por la derrota de la izquierda de transformación social. Esta derrota

[6] Este tema aparece desarrollado especialmente en Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, París, Galilée, 1993 [ed. cast.: *Espectros de Marx*, Madrid, Trotta, 1995].

se remonta a un ciclo inaugurado por la Revolución francesa o por la Revolución rusa o en la segunda mitad de la década de 1950. Lo que no es discutible, en cualquier caso, es que se ha producido y su amplitud es enorme. Esta realidad es decisiva para comprender los nuevos pensamientos críticos. Les confiere una coloración y un «estilo» particulares.

Hacia una geografía de los pensamientos críticos

En su obra *Considerations on Western Marxism [Consideraciones sobre el marxismo occidental]*, Perry Anderson argumentó que el fracaso de la revolución alemana del periodo 1918-1923 produjo una importante ruptura en el seno del marxismo[7]. Los marxistas de la generación clásica presentaban dos características principales. En primer lugar, eran historiadores, economistas, sociólogos, en suma, se ocupaban de ciencias empíricas. Sus publicaciones eran, en gran medida, coyunturales y se ajustaban a la actualidad política del momento. Por otra parte, eran dirigentes de partidos, es decir, estrategas que afrontaban problemas políticos reales. Carl Schmitt afirmaba que el acontecimiento más importante de la era moderna era que Lenin hubiera leído a Clausewitz[8]. La expresión es sin duda exagerada pero la idea subyacente es válida: ser un intelectual marxista a comienzos del siglo XX significaba encontrarse a la cabeza de las organizaciones obreras del propio país. La idea misma de «intelectual marxista» tenía, en realidad, poco sentido pues el término «marxista» bastaba por sí mismo.

Los dos rasgos estaban estrechamente enlazados. Precisamente porque eran estrategas políticos, estos pensadores necesitaban del saber empírico para tomar decisiones. A eso se refería el famoso «análisis concreto de situaciones concretas» evocado por Lenin. En sentido inverso, su papel de estratega nutrió sus reflexiones sobre los conocimientos empíricos de primera mano. Como escribía el

[7] Véase Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, Londres, New Left Books, 1976 [ed. cast.: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI de España, 2012].

[8] Carl Schmitt, *Théorie du partisan*, París, Flammarion, 1999, p. 257 [ed. cast.: *Teoría del guerrillero*, Buenos Aires, Struhart & Cía. 1997]. Sobre la relación de los marxistas con Clausewitz véase Azar Gat, «Clausewitz and the Marxist: Yet Another Look», *Contemporary History* 27/2 (1992).

mismo Lenin el 30 de noviembre de 1917 en el epílogo de *El Estado y la revolución:* «Es más útil vivir la "experiencia de una revolución" que escribir sobre ella»[9]. En ese periodo de la historia del marxismo, la «experiencia» y la «escritura» de la revolución estaban inextricablemente entrelazadas.

El marxismo «occidental» del periodo siguiente nace de la desaparición progresiva de las relaciones que prevalecieron en el seno del marxismo clásico entre intelectuales dirigentes y organizaciones obreras. Al mediar la década de 1920, en todas partes las organizaciones obreras sufren reveses. El fracaso de la revolución alemana de 1923, cuya resolución se percibía como un acontecimiento decisivo para el futuro del movimiento obrero, marca la suspensión de las esperanzas de un derrumbe inmediato del capitalismo. El reflujo que se pone en marcha entonces conduce a la instauración de un nuevo tipo de vínculo entre intelectuales dirigentes y organizaciones obreras. Antonio Gramsci, Karl Korsch y Georg Lukács son los primeros representantes de esta nueva configuración[10].

Adorno, Sartre, Althusser, Della Volpe, Marcuse y algunos otros, los marxistas que dominan el ciclo 1924-1968, tienen características que difieren de las de los marxistas del periodo precedente. Primero, ya no mantienen lazos orgánicos con el movimiento obrero ni, sobre todo, con los partidos comunistas. Ya no ocupan funciones directivas en esas organizaciones. En los raros casos en que son miembros de los partidos comunistas (Althusser, Lukács, Della Volpe) mantienen con ellos relaciones complejas. Pueden observarse formas de «camaradería», ilustradas en Francia por Sartre, pero la distancia que existe entre intelectuales y partido es irreducible. Y esa distancia no la establecen necesariamente los intelectuales mismos, respecto de los cuales las direcciones de los partidos a menudo manifiestan gran desconfianza[11].

La ruptura entre intelectuales y organizaciones obreras, característica del marxismo occidental, tiene una causa y una consecuencia notables. La causa es que, a partir de la década de 1920, se constituye un marxismo ortodoxo que hace las veces de doctrina oficial de la Unión Soviética y de los partidos hermanos. El periodo clásico del marxismo había sido un periodo de intensos debates dedicados particularmente a la naturaleza del imperialismo, a la cuestión nacional, a la relación entre lo social y lo político o al capital financiero. A partir de la segunda mitad de la década de 1920, el marxismo se petrifica. Esta situación pone a los intelectuales en una posición estructuralmente incómoda, puesto que, a partir de entonces, se les prohíbe la innovación en la esfera del pensamiento. Esta es una de las causas principales de la brecha que los separa desde entonces de los partidos obreros. La nueva situación los coloca ante la alternativa de mantener la lealtad o establecer una distancia en relación con aquellos. Esta separación se acrecentará sin cesar con el tiempo, tanto más porque aparecen otros factores, como la «profesionalización» creciente de la actividad intelectual, que tienden a alejar a los intelectuales marxistas de la política.

Una consecuencia destacable de esta nueva configuración es que los marxistas occidentales, a diferencia de los del periodo anterior, desarrollan saberes abstractos: son, en su mayor parte, filósofos y, a menudo, estetas o epistemólogos. Ahora bien, así como la práctica de ciencias empíricas estaba vinculada con el hecho de que los marxistas del periodo clásico ejercían funciones de dirección en el seno de las organizaciones obreras, el alejamiento de esas funciones provoca en ellos una «fuga hacia la abstracción». Los marxistas producen desde entonces saberes herméticos, inaccesibles al común de los obreros y que corresponden a disciplinas que no tienen relaciones directas con la estrategia política. En ese sentido, el marxismo occidental es poco «clausewitziano».

El caso del marxismo occidental ilustra cómo los acontecimientos históricos pueden influir en el contenido de los pensamientos que quieren hacer la historia. Más precisamente, demuestra de qué manera ese tipo de acontecimiento particular que es la derrota política influye en el curso de la teoría que la ha sufrido[12]. El fracaso de la revolución alemana, dice Perry Anderson, produjo una ruptura duradera entre los partidos comunistas y los intelectuales revolucio-

[9] Lenin, *L'État et la révolution,* Pekín, Éditions en langues étrangères, 2005, p. 151 [ed. cast.: en *Obras escogidas,* Moscú, Progreso, 1971].

[10] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism,* cit., cap. 2. Sobre análisis diferentes del marxismo occidental, véanse Russell Jacoby, *Dialectic of Defeat. Contours of Western Marxism,* Cambridge, Cambridge University Press, 2002 y Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas,* Berkeley, University of California Press, 1986.

[11] Véase Frédérique Matonti, *Intellectuels communistes. Essai sur l'obéissance politique, La Nouvelle Critique (1967-1980),* París, La Découverte, 2005.

[12] Sobre la relación entre derrota y teoría, véase Razmig Keucheyan, «Figures de la défaite. Sur les conséquences théoriques des défaites politiques», *Contre Temps* 3, nouvelle série (2009).

narios. Al separar a estos últimos de la decisión política, esta ruptura los impulsó a producir análisis cada vez más abstractos y cada vez menos útiles en el plano estratégico. El interés de la demostración de Anderson estriba en que explica de manera satisfactoria una propiedad del contenido de la doctrina (la abstracción) en virtud de sus condiciones sociales de elaboración (la derrota).

Partiendo de esa comprobación, la cuestión es determinar de qué manera se establece la relación entre la derrota sufrida por los movimientos sociales durante la segunda mitad de los años setenta y las teorías críticas actuales. Es decir, lo que hay que hacer es interrogarse sobre los modos en que «mutaron» las doctrinas críticas de los años sesenta y setenta en contacto con la derrota, hasta dar lugar a las teorías críticas aparecidas durante la década de 1990. La derrota de la segunda mitad de los setenta, ¿puede compararse con la que sufrió el movimiento obrero a comienzos de los años veinte? Sus efectos sobre las doctrinas críticas, ¿son semejantes a los que experimentó el marxismo en esa época y, en particular, a la «fuga hacia la abstracción» que lo caracterizó?

De una glaciación a otra

Las teorías críticas actuales son herederas del marxismo occidental. Esto no significa, por supuesto, que hayan recibido únicamente la influencia del marxismo puesto que son el producto de múltiples filiaciones, algunas de ellas ajenas al marxismo. Este es el caso, por ejemplo, del nietzscheanismo francés y, sobre todo, de las obras de Michel Foucault y Gilles Deleuze. Pero, uno de los principales orígenes de las nuevas teorías críticas debe buscarse en el marxismo occidental, cuya historia está estrechamente ligada a la de la «nueva izquierda».

El análisis de Perry Anderson demuestra que la distancia, mayor o menor, que separa a los intelectuales críticos de las organizaciones obreras tiene un impacto decisivo en el tipo de teorías que elaboran. Cuando esos intelectuales son miembros de las organizaciones en cuestión y, con mayor razón, cuando son sus dirigentes, en sus publicaciones se perciben claramente las presiones de la actividad política. Cuando ese vínculo se distiende se perciben mucho menos, como en el caso del marxismo occidental. Ser miembro del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia a comienzos del siglo XX no conllevaba las mismas servidumbres que participar del consejo científico de la Asociación por la Tasación de las Transacciones Financieras y por la Ayuda a los Ciudadanos (Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne, ATTAC)[13]. En el segundo caso, el intelectual en cuestión tiene todo el tiempo libre, fuera de su compromiso político, para desarrollar una carrera universitaria, lo cual, a comienzos del siglo XX, en Rusia o en cualquier otra parte, era incompatible con la adhesión a una organización obrera. Por supuesto, la universidad también se ha transformado –más concretamente, se ha masificado– considerablemente desde la época del marxismo clásico, lo cual influye en la trayectoria potencial de los intelectuales críticos. Actualmente encontramos en la sociedad muchos más universitarios (en toda su diversidad) de los que había antes. A fin de comprender las nuevas teorías críticas es, pues, crucial tomar en consideración la naturaleza de los vínculos que mantienen los intelectuales que las elaboran con las organizaciones actuales. En el capítulo III propondremos una tipología de los intelectuales críticos contemporáneos que intentará responder a esta cuestión.

Hay una *geografía del pensamiento*, en este caso, del pensamiento crítico. Quienes desarrollaron el marxismo clásico fueron esencialmente pensadores del centro y del este de Europa. La estalinización de esa parte del continente cortó la posibilidad de elaboraciones ulteriores y desplazó el centro de gravedad de esa corriente hacia el oeste de Europa. Este es el espacio social en el que se establece por un tiempo –aproximadamente medio siglo– la producción intelectual crítica. Durante los años ochenta, como consecuencia de la decadencia de la crítica teórica y política en el continente, pero asimismo a causa de la actividad de polos intelectuales dinámicos como las revistas *New Left Review, Semiotext(e), Telos, New German Critique, Theory and Society* y *Critical Inquiry,* el hogar de la crítica fue desplazándose progresivamente al mundo anglosajón. Así es como estas teorías adquirieron mayor vivacidad precisamente donde históricamente habían tenido muy poca[14]. Si bien las viejas regiones de

[13] Sobre ATTAC véase, por ejemplo, Bernard Cassen, «On the Attack», *New Left Review* II/19 (enero-febrero de 2003) [ed. cast.: «ATTAC al ataque» *New Left Review* (en español) 19 (2003), pp. 88-106].

[14] Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, cit., p. 24. Es interesante comprobar que la filosofía analítica ha seguido la misma trayectoria hacia el oeste. Sus orígenes se remontan a Alemania (Frege), Austria (el Círculo de Viena, Wittgenstein) e Inglaterra (Russell, Moore), pero en la segunda mitad del siglo XX, su centro de gravedad se desplaza a los Estados Unidos (Quine, Putnam, Kripke, Davidson, Rawls).

producción continúan engendrando y exportando autores importantes –basta pensar en Alain Badiou, Jacques Rancière, Toni Negri o Giorgio Agamben–, en el curso de los últimos treinta años se ha desencadenado un movimiento de fondo que tiende a desplazar la producción de las teorías críticas hacia nuevas comarcas.

Hay que decir que, a partir de la segunda mitad de los años setenta, en la Europa occidental y particularmente en Francia, el clima intelectual se ha deteriorado considerablemente para la izquierda radical. Ya se ha dicho que el marxismo occidental tomó el relevo del marxismo clásico en el momento en que la glaciación estaliniana se abatió sobre la Europa Central y del Este. Aunque diferentes en muchos aspectos, los efectos de esta glaciación pueden ser objeto de una analogía con lo que Michael Christofferson ha llamado el «momento antitotalitario» francés[15]. Desde la segunda mitad de los años setenta, tuvo lugar en Francia una ofensiva ideológica y cultural de gran alcance que acompañó en otro terreno el ascenso del poderío de las políticas neoliberales, con las elecciones de Margaret Thatcher y Ronald Reagan, seguidas de la de François Mitterrand y de la «política de rigor» de 1983. Los movimientos de protesta nacidos en la segunda mitad de los cincuenta estaban en descenso. El primer impacto petrolero de 1973 anunciaba tiempos difíciles en el plano económico y en el social, con la primera alza significativa de la tasa de desempleo. El Programa Común francés, firmado en 1972, hizo concebible la llegada de la izquierda al poder pero, por eso mismo, orientó su actividad en dirección de las instituciones y, en consecuencia, le sustrajo una parte de su vitalidad anterior.

En el frente editorial, *L'Archipel du Goulag [El archipiélago Gulag]* aparece en traducción francesa en 1974. El clamor mediático que suena alrededor de Solzhenitsyn y de otros disidentes europeos del Este es considerable y su defensa no está exclusivamente a cargo de los intelectuales conservadores. En Francia, en 1977, una recepción organizada en honor de los disidentes soviéticos podía reunir a Jean-Paul Sartre, Michel Foucault y Gilles Deleuze. Otros intelectuales críticos de renombre, como Cornelius Castoriadis y Claude Lefort, entonan el cántico «antitotalitario» y el último hasta dedica a Solzhenitsyn una obra titulada *Un homme en trop [Un hombre que sobra]*[16]. Es verdad que *Socialisme ou Barbarie* fue, desde la década de 1950, una de las primeras revistas en elaborar una crítica sistemática del estalinismo[17]. El «consenso antitotalitario» que reinó en Francia a partir de la segunda mitad de los setenta se extendía desde Cornelius Castoriadis a Raymond Aron, pasando por *Tel Quel* y Maurice Clavel (por supuesto, con importantes matices). Del otro lado del escenario, muchos jóvenes «que estaban entrando» en el campo intelectual de la época, los «nuevos filósofos», hicieron del «antitotalitarismo» su comercio. El año 1977 –que hemos elegido como límite del periodo histórico abordado en este capítulo[18]– es el de su consagración mediática. André Glucksmann y Bernard-Henri Lévy publican, respectivamente, *Les Maîtres penseurs [Los maestros pensadores]* y *La Barbarie à visage humain [La barbarie con rostro humano]*[19].

La tesis de los «nuevos filósofos» es la de que todo proyecto de transformación de la sociedad conduce al «totalitarismo», es decir, a regímenes fundados en la masacre de las masas, en los que el Estado somete al conjunto del cuerpo social. La imputación de «totalitarismo» se dirige no solo a la Unión Soviética y a los países del «socialismo real», sino también al conjunto del movimiento obrero. La empresa «revisionista» de François Furet en materia de historiografía de la Revolución francesa y luego sus análisis relativos a la «pasión comunista» en el siglo XX, se basan en una idea análoga. A lo largo de la década de 1970, algunos de los «nuevos filósofos» –muchos de los cuales surgieron de la misma organización maoísta, la Izquierda Proletaria– conservan cierta radicalidad política. En *Les Maîtres penseurs*, Glucksmann opone la *plebe* al Estado (totalitario) con acentos libertarios de los que no renegarían los adeptos actuales a la «multitud» y que explican en parte el apoyo de Michel Foucault

[15] Michael Scott Christofferson,, *French Intellectuals Against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970's*, Nueva York, Berghahn Books, 2004 [en francés: *Les Intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1973-1981)*, Marsella, Agone, 2009].

[16] Claude Lefort, *Un homme en trop. Essai sur l'Archipel du Goulag de Soljenitsyne*, París, Seuil, 1975 [ed. cast.: *Un hombre que sobra*, Barcelona, Tusquets, 1980].

[17] Philippe Gottraux, *Socialisme ou Barbarie. Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausana, Payot, 1997.

[18] Otra posibilidad hubiera sido adoptar como límite la aparición, en 1976, de la obra de Christian Jambet y Guy Lardreau, *L'Ange: ontologie de la révolution*, París, Grasset, 1976, que anuncia la futura evolución de muchos de los dirigentes de la Guerra Popular.

[19] André Glucksmann, *Les Maîtres penseurs*, París, Grasset, 1977 [ed. cast.: *Los maestros pensadores*, Barcelona, Anagrama, 1978] y Bernard-Henri Lévy, *La Barbarie à visage humaine*, París, Grasset, 1977 [ed. cast.: *La barbarie con rostro humano*, Caracas, Monte Ávila, 1978].

que recibió Glucksmann en la época[20]. Sin embargo, con el paso del tiempo, esos pensadores se encaminaron progresivamente hacia la defensa de los «derechos del hombre» de la injerencia humanitaria, del liberalismo y de la economía de mercado.

En el corazón de la «nueva filosofía» figura un argumento relativo a la teoría. Este argumento tiene la interesante particularidad de que procede del viejo pensamiento conservador europeo y, especialmente, de Edmund Burke. André Glucksmann lo resume en una fórmula: «Teorizar es aterrorizar». Burke atribuía las consecuencias catastróficas de la Revolución francesa (el Terror) al «espíritu especulativo» de filósofos demasiado desatentos a la complejidad de lo real y a la imperfección de la naturaleza humana. Según Burke, las revoluciones son el producto de intelectuales siempre dispuestos a acordar más importancia a las ideas que a los hechos que han pasado la «prueba del tiempo»[21]. En una línea semejante, André Glucksmann y sus compañeros someten a crítica la tendencia que, en la historia del pensamiento occidental, pretende capturar la realidad en su «totalidad» y se propone modificarla sobre esa base. Una tendencia que se remonta a Platón y que, vía Leibniz y Hegel, desemboca en Marx y el marxismo. Es interesante señalar que Karl Popper desarrolla una tesis similar desde la década de 1940, particularmente en su obra *The Open Society and Its Enemies [La sociedad abierta y sus enemigos]*[22]. La idea de asimilar la «teorización» con el «terror» se sustenta en el siguiente silogismo: comprender lo real en su totalidad equivale a querer someterlo; ahora bien, esta ambición conduce ineluctablemente al *gulag*. En tales condiciones, se comprende que las teorías críticas hayan desertado de su continente de origen en busca de comarcas más favorables.

El éxito de los «nuevos filósofos» tiene valor de síntoma. Dice mucho de las transformaciones experimentadas por el campo político e intelectual de la época. Aquellos años son los del renunciamiento a la radicalidad de 1968, los del «fin de las ideologías» y de la sustitución de los «intelectuales» por los «expertos»[23]. La fundación Saint-Simon –que permitió reunir, según la expresión de Pierre Nora, a «gente que tiene las ideas con gente que tiene los medios»– creada por Alain Minc, François Furet, Pierre Rosanvallon y algunos otros, simboliza la aparición de un conocimiento del mundo social supuestamente exento de ideología[24]. La obra del sociólogo estadounidense Daniel Bell, *The End of Ideology [El fin de la ideología]* data de 1960, pero solo en los ochenta ese *leitmotiv* llega a Francia y encuentra una expresión en todas las esferas de la vida social. En el terreno cultural, Jack Lang y Jean-François Bizot –el fundador de *Actuel* y de Radio Nova– hacen creer que el mayo de 1968 fue una revolución fallida pero una fiesta bien lograda. En el terreno económico, Bernard Tapie, futuro ministro de François Mitterrand, presenta la empresa como el lugar de todas las creaciones. En el terreno intelectual, la revista *Le Débat* de Pierre Nora y Marcel Gauchet publica su primer número en 1980. En un artículo titulado «Que peuvent les intellectuels?», Nora sugiere que, de ahora en adelante, los intelectuales se mantengan dentro de su estricto sector de competencia y renuncien a intervenir en el campo político[25].

La atmósfera de los ochenta no se comprende si no se relaciona con las conmociones «infraestructurales» que afectan a las sociedades industriales desde el fin de la Segunda Guerra Mundial. Una de esas conmociones es la importancia adquirida por los medios en la vida intelectual. Los «nuevos filósofos» fueron la primera corriente filosófica televisada. Es verdad que Sartre y Foucault aparecían también en esta época en las entrevistas filmadas, pero ambos habrían existido, así como sus obras, si no hubiera habido televisión. Pero no puede decirse lo mismo de Bernard-Henry Lévy ni de André Glucksmann. En muchos aspectos, los «nuevos filósofos» son productos mediáticos, puesto que sus obras –además de los signos reco-

[20] Véase Peter Dews, «The Nouvelle Philosophie and Foucault», *Economy and Society* 8 (1979).

[21] Sobre el argumento conservador y algunos otros, remitimos a Ted Honderich, *Conservatism*, Londres, Hamish Hamilton, 1990 [ed. cast.: *El conservadurismo: un análisis de la tradición anglosajona*, Barcelona, Península, 1993].

[22] Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2 vols., Londres, Routledge, 2011 [ed. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 2010].

[23] François Cusset, *La Décennie. Le grand cauchemar des années 1980*, París, La Découverte, 2006.

[24] Sobre la historia de los «expertos» en Francia, véase de Kristin Ross, *Rouler plus vite, laver plus blanc. Modernisation de la France et décolonisation au tournant des années 1960*, París, Flammarion, 2006.

[25] Véanse Perry Anderson, *La Pensée tiède*, París, Seuil, 2005 [ed. cast.: «El pensamiento tibio: una mirada crítica sobre la cultura francesa» en *Crítica y emancipación*, revista latinoamericana de Ciencias Sociales, Año 1, no. 1, junio 2008, Buenos Aires, CLACSO, 2008, pp. 177-234] y *The New Old World*, Londres, Verso, 2009, cap. 4 [ed. cast.: *El Nuevo Viejo Mundo*, Madrid, Akal, 2012].

nocibles: camisa blanca, mechón rebelde, postura «disidente»– están concebidas teniendo en cuenta los requisitos de la televisión[26]. La intrusión de los medios en el campo intelectual trastoca las condiciones de elaboración de las teorías críticas y constituye un elemento suplementario que explica el clima hostil que se instaura en Francia a partir de fines de los años setenta. Así es cómo uno de los países en los que más habían prosperado las teorías críticas durante el periodo anterior, particularmente gracias a las contribuciones de Althusser, Lefebvre, Foucault, Deleuze, Bourdieu, Barthes y Lyotard, vio decaer su tradición intelectual. Algunos de estos autores continuaron produciendo obras importantes a lo largo de la década de 1980. *Mille Plateaux [Mil mesetas]* de Deleuze y Guattari apareció en 1980, *Le Différend [La diferencia]* de Lyotard, en 1983 y *L'Usage des plaisirs [El uso de los placeres]* de Foucault, en 1984. Pero el pensamiento crítico francés había perdido entonces la capacidad de innovación que lo había caracterizado anteriormente. Se instauró pues una glaciación teórica de la que, en algunos aspectos, aún no hemos salido.

Ciertamente el fenómeno de los «nuevos filósofos» es típicamente francés, sobre todo porque el perfil sociológico de sus protagonistas está estrechamente ligado al sistema francés de reproducción de las elites. Pero, la tendencia general a renegar de las ideas de 1968 que se advierte desde la segunda mitad de la década de 1970 se registra en el plano internacional, aun cuando adquiera formas diferentes en cada país. Un caso fascinante y que aún espera que se le dedique un estudio en profundidad, es el del italiano Lucio Colletti. Colletti fue uno de los filósofos marxistas más innovadores de los años sesenta y setenta. Miembro del Partido Comunista Italiano desde la década de 1950, decidió permanecer en él en el momento de la insurrección de Budapest de 1956, momento que, como se vio, significó para muchos intelectuales la ruptura con el movimiento comunista (Colletti finalmente lo abandonó en 1964)[27]. A pesar de aquella fidelidad, el italiano fue haciéndose cada vez más crítico respecto del estalinismo. Como lo hizo en Francia y en la misma época

[26] Es lo que había percibido Gilles Deleuze ya en 1977, en «À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général», en Gilles Deleuze, *Deux régimes de fous, et autres textes (1975-1995)*, París, Minuit, 2003 [ed. cast.: *Dos regímenes de locos*, Valencia, Pre-Textos, 2007].

[27] Steve Redhead, «From Marxism to Berlusconi: Lucio Colletti and the Struggle for Scientific Marxism», *Rethinking Marxism* 22/1 (2010).

Althusser (con quien mantenía correspondencia y quien lo estimaba mucho), y por influencia de su maestro Galvano Della Volpe, Colletti defiende la idea de que la ruptura operada por Marx con Hegel es más tajante de lo que se admite habitualmente, tesis que desarrolló específicamente en *Le marxisme et Hegel [El marxismo y Hegel]*, una de sus obras más conocidas[28]. Otra de sus obras que ejerció gran influencia es *De Rousseau à Lénine*, que da testimonio de la importancia que tuvo el materialismo leniniano en su pensamiento.

Desde mediados de la década de 1970, Colletti se muestra progresivamente más crítico en relación con el marxismo y particularmente respecto del marxismo «occidental», del que fue uno de sus representantes y teóricos. En una entrevista aparecida en aquella época declaraba, con un tono pesimista que anuncia su evolución futura,

> la única manera de revivificar el marxismo sería que dejaran de publicarse obras como *Le marxisme et Hegel* (del mismo Colletti) y se las reemplazara por obras como *El capitalismo financiero* de Hilferding o *La acumulación del capital* de Luxemburg, o hasta *El imperialismo* de Lenin, que era un panfleto popular. En suma, el marxismo debería recuperar la capacidad –ciertamente ese no es mi caso– de producir obras de ese tipo, porque de lo contrario sobrevivirá únicamente como una simple manía de algunos profesores universitarios. Pero, en ese caso, el marxismo estaría en realidad muerto y los profesores en cuestión podrían, de pronto, inventar un nuevo nombre para designar su camarilla de intelectuales[29].

Según Colletti, el marxismo, o bien consigue reconciliar la teoría y la práctica y repara así la ruptura provocada por el fracaso de la revolución alemana de la que hemos hablado, o bien deja de existir en cuanto marxismo. El «marxismo occidental» es pues a sus ojos una imposibilidad lógica. En los años ochenta, Colletti se inclina hacia el Partido Socialista italiano, dirigido entonces por Bettino Craxi, cuyo grado de corrupción aumenta de manera vertiginosa con el correr de los años. En la década de 1990, en un último desplazamiento trágico hacia la derecha, Colletti se adhiere a Forza Ita-

[28] Lucio Colletti, *Le marxisme et Hegel*, París, Champ libre, 1976 [ed. cast.: *El marxismo y Hegel*, México, Grijalbo, 1977].

[29] Lucio Colletti, «A Political and Philosophical Interview», *New Left Review* I/86 (julio-agosto de 1974), p. 28.

lia, el partido recientemente creado por Silvio Berlusconi y en 1996 asume el cargo de senador por esa fuerza. Al morir Colletti en 2001, Berlusconi alabó el coraje de que aquel había dado pruebas al rechazar la ideología comunista y recordó el papel que desempeñó en el avance de Forza Italia.

En el otro extremo del planeta, una evolución semejante en algunos aspectos afecta a los «gramscianos argentinos». Las ideas de Gramsci circularon muy tempranamente en Argentina a causa de la proximidad cultural que vincula a ese país con Italia, pero también porque los conceptos de Gramsci explican particularmente bien ese fenómeno político muy original y típicamente argentino que es el peronismo (la noción de «revolución pasiva», por ejemplo)[30]. Un grupo de jóvenes intelectuales marxistas surgidos del Partido Comunista argentino, liderado por José Aricó y Juan Carlos Portantiero, funda en 1963 la revista *Pasado y presente,* en referencia a una serie de fragmentos de los *Quaderni del carcere [Cuadernos de la cárcel]* que llevan ese título[31]. Es interesante comprobar que diez años antes (1952) se había creado en Gran Bretaña la revista del mismo nombre *Past and Present,* que reunió a los historiadores marxistas Eric Hobsbawm, Christopher Hill, E. P. Thompson y Rodney Hilton. Como era obligado en los revolucionarios latinoamericanos de esa época, los gramscianos argentinos reciben la influencia de la Revolución Cubana (1959). Así, la hibridación de la obra de Gramsci y de ese acontecimiento condujo a elucubraciones teóricas de gran fecundidad. La revista, al publicar o traducir trabajos de autores como Fanon, Bettelheim, Mao, Guevara o Sartre, e incluso hasta de los representantes de la Escuela de Fráncfort, desempeña igualmente un papel de interfaz entre Argentina y el mundo.

A comienzos de la década de 1970, cuando la lucha de clases adquiere un giro cada vez más violento en Argentina, Aricó y su grupo se acercan a la izquierda revolucionaria peronista y particularmente a la guerrilla de los Montoneros, especie de síntesis de Perón y de Che Guevara. La revista trata de convertirse en el reflejo de las cuestiones estratégicas que se plantean en el movimiento revolucionario, relativas a las condiciones de la lucha armada, el imperialismo o la naturaleza de las clases dominantes argentinas. Con el golpe de Estado de 1976, Aricó se ve obligado a exiliarse en México, como muchos otros intelectuales marxistas latinoamericanos de su generación. A partir de entonces, su trayectoria, así como la de sus compañeros consistirá en un desplazamiento progresivo hacia el centro del campo político. Para empezar, proclaman su apoyo a la ofensiva argentina durante la Guerra de las Malvinas en 1982. Retrospectivamente, algunos de ellos, entre los que se cuenta Emilio de Ípola, lanzaron una mirada muy crítica a ese apoyo. Fervientes defensores de Felipe González y del PSOE español durante los años ochenta, apoyan decididamente al primer presidente elegido democráticamente después de la caída de la dictadura argentina, el radical (de centroderecha) Raúl Alfonsín. Pasan entonces a formar parte de un grupo de consejeros especiales del nuevo presidente conocido con el nombre de «Grupo Esmeralda», que teoriza la idea de «pacto democrático». El apoyo de estos intelectuales a Alfonsín fue lo bastante lejos como para llevarlos a adoptar una actitud en muchos sentidos ambigua con respecto a las odiosas Leyes de Obediencia y Punto Final que amnistiaron los crímenes de la dictadura, y que en la primera década de este siglo fueron revisadas por el presidente Néstor Kirchner[32].

Los ejemplos de viraje hacia la derecha de ciertos intelectuales podrían multiplicarse. El giro neoliberal de China, impulsado por Deng Xiaoping a finales de los años ochenta ha producido efectos muy marcados en el pensamiento crítico chino, efectos que condujeron a la apropiación (o reapropiación) de la tradición liberal occidental por parte de sectores importantes de la *intelligentsia,* y hasta a la aclimatación en tierra china de los debates sobre la «teoría de la justicia» de John Rawls[33]. Otro caso similar: una parte no desdeñable de los neoconservadores estadounidenses entre los cuales se cuenta Irving Kristol, presentado a menudo como el «padrino del neoconservadurismo», ha surgido de la izquierda no estaliniana. Un documento edificante en este sentido son las *Memoirs of a Trotskyist* que Kristol publicó en el *New York Times*[34].

[30] Osvaldo Fernandez Díaz, «In America Latina», en Eric Hobsbawm y Antonio Santucci (comps.), *Gramsci in Europa e in America,* Bari, Laterza, 1995.

[31] Véase Raúl Burgos, *Los gramscianos argentinos,* Buenos Aires, Siglo XXI Iberoamericana, 2004.

[32] Véase Néstor Kohan, «Jose Aricó, *Pasado y Presente,* y los gramscianos argentinos», *Revista Ñ* (febrero de 2005).

[33] Véase Chen Lichuan, «Le débat entre libéralisme et nouvelle gauche au tournant du siècle», en *Perspectives chinoises* 84 (2004).

[34] Véase «Memoirs of a Trotskyist», *New York Times Magazine,* 23 de enero de 1977.

Aclarémoslo una vez más, no es cuestión de sostener que todos estos autores –o todas estas corrientes– sean idénticos. Los nuevos filósofos, Colletti y los gramscianos argentinos son intelectuales de un calibre muy diferente. Evidentemente no se trata de situar a los marxistas innovadores como Colletti o Aricó en el mismo plano que un impostor como Bernard-Henri Lévy. Las trayectorias intelectuales se explican en buena medida en virtud de los contextos nacionales en los cuales han evolucionado. Al mismo tiempo, son también la expresión de una evolución hacia la derecha –que puede comprobarse en la escala internacional– de intelectuales que alguna vez fueron revolucionarios.

La conclusión que podemos sacar de todo esto es que la segunda mitad de la década de 1970 y la década de los ochenta fueron un periodo de conmociones en la geografía de los pensamientos críticos. Ese fue el momento en que se instauraron progresivamente las coordenadas políticas de una nueva etapa.

La mundialización del pensamiento crítico

Paralelamente a la «clausura de los posibles» que se da en Francia (y, en general, en Europa), en regiones periféricas del campo intelectual internacional aparecen poderosas corrientes de pensamiento crítico. Con esto no estamos diciendo que la crítica teórica estuviera reservada hasta entonces al mundo occidental. El caso del marxista peruano José Carlos Mariátegui, muerto en 1930, muestra que desde mucho tiempo antes se producían pensamientos críticos innovadores fuera de «Occidente». El interés de Mariátegui estriba en que este autor adaptó una teoría (la marxista) elaborada en la Europa del siglo XIX a América Latina y, en particular, al mundo andino de comienzos del siglo XX[35]. Lo mismo cabe decir del caribeño de Trinidad y Tobago C. L. R. James, cuya obra *The Black Jacobins [Los jacobinos negros]* (1938), consagrada a la Revolución haitiana, rivaliza en sutileza con los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de Mariátegui.

Con todo, los casos de este tipo son relativamente aislados. Hay que esperar al último tercio del siglo XX para ver aparecer un número significativo de teóricos críticos de nivel mundial surgidos de la periferia. Así, comprobamos que algunos de los principales pensadores críticos contemporáneos son originarios de las márgenes del «sistema-mundo». Entre ellos figuran el palestino Edward Said (muerto en 2003), el esloveno Slavoj Žižek, el argentino Ernesto Laclau, la turca Seyla Benhabib, el brasileño Roberto Mangabeira Unger, el mexicano Néstor García Canclini, el japonés Kojin Karatani, el indio Homi Bhabha, el camerunés Achille Mbembe, el chino Wang Hui y también el peruano Aníbal Quijano. No caben dudas de que en el momento actual, la Europa continental ya no es, como lo era hasta los años setenta, el principal productor de teorías críticas. Y hasta es posible que ese centro esté progresivamente más cerca de escapar del mundo occidental en general.

¿Cómo explicar la mundialización que afecta hoy las teorías críticas? Estas teorías están sometidas al régimen general de circulación internacional de las ideas. Si existe, para parafrasear a Pascale Casanova, una «república mundial de las letras»[36], existe también una «república mundial de las teorías críticas». Esta república no es homogénea; continúa estando regida por una forma de «desarrollo desigual» en el sentido de que no todas las regiones contribuyen en partes iguales a la producción intelectual. Entre los factores determinantes que influyen en la productividad teórica de una región figuran fundamentalmente la naturaleza de su sistema universitario, su grado de desarrollo económico y el vigor de los movimientos sociales que se dan en el lugar. No obstante, a pesar de la existencia comprobada de disparidades regionales, el problema de las condiciones de producción y de circulación del pensamiento crítico se plantea actualmente en todo el mundo[37].

Ahora bien, si el centro de gravedad de las teorías críticas se ha desplazado desde comienzos de los años ochenta al mundo anglosajón, el fenómeno está en gran parte relacionado con la diversificación de las procedencias nacionales de sus autores. A diferencia de

[35] Véase Michael Löwy, *Le Marxisme en Amérique latine, Une anthologie,* Maspero, 1980 [ed. cast.: *El Marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días,* Santiago de Chile, Lom, 2007].

[36] Pascale Casanova, *La République mondiale des lettres,* París, Seuil, 1999 [ed. cast.: *La república mundial de las letras,* Barcelona, Anagrama, 2001].

[37] Sobre la mundialización del pensamiento científico, véase Terry Shinn *et al., Denationalizing Science. The Contexts of International Scientific Practice,* Dordrecht, Kluwer, 1992. Sobre el impacto de la mundialización en el pensamiento crítico contemporáneo y particularmente en los estudios «poscoloniales», véase Arif Dirlik, «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism» *Critical Inquiry* 20 (1994).

la universidad francesa, cuyo encierro en sí misma es notable, la universidad estadounidense se ha abierto al mundo[38]. Esta apertura tiene como primera explicación el hecho de que Estados Unidos es un país de migraciones y en particular un país de gran migración de intelectuales. Pensemos en los famosos *refugee scholars* emigrados durante la Segunda Guerra Mundial[39]: Leo Strauss, Alfred Schültz, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap, Erich Auerbach –que fue profesor de Edward Said y de Fredric Jameson–, Theodor Adorno y Herbert Marcuse se instalaron en Estados Unidos en los años treinta y cuarenta. La universidad estadounidense ha conservado aquella extraversión que sin duda se ha acentuado desde entonces y que continúa atrayendo –ya para estancias regulares, ya para residencias permanentes– a numerosos teóricos críticos. Entre ellos, Ernesto Laclau, Walter Mignolo, Yann Moulier-Boutang, Étienne Balibar, Giovanni Arrighi, Edward Said, Robin Blackburn, David Harvey, Roberto Unger, Boaventura de Sousa Santos, Homi Bhabha, Gayatri Ch. Spivak, Achille Mbembe, Alain Badiou, Giorgio Agamben... La lista podría prolongarse indefinidamente. Algunos hicieron toda su carrera en Estados Unidos; otros se instalaron en el país más recientemente. Algunos enseñan además en universidades de otros países, por ejemplo, de los países de donde son originarios. Otros enseñan exclusivamente en Estados Unidos. Pero, en todos los casos, son acogidos por las universidades estadounidenses, algunas de las cuales se cuentan entre las más prestigiosas del mundo.

¿Cuál es la atracción que ejerce Estados Unidos en los teóricos críticos contemporáneos? Y, a la inversa, ¿cómo se explica que las universidades de ese país, cuyos gobiernos recientes no se han caracterizado por su carácter particularmente «progresista», demuestren tal interés por estas teorías? Hoy más que nunca, los pensadores críticos son universitarios. A veces ocurre que sindicalistas, militantes asociativos, periodistas o guerrilleros producen teorías críticas, pero las más veces, quienes las elaboran son profesores y, más precisamente, profesores de ciencias humanas. De esta comprobación se deduce que la disociación entre organizaciones políticas e intelectuales críticos señalada por Perry Anderson a propósito del marxismo occidental se ha acentuado aún más desde los años sesenta y setenta. Los Lenin, Trotski y Rosa Luxemburg contemporáneos son universitarios que a menudo evolucionan en establecimientos muy cotizados en el mercado internacional. Esto equivale a decir que se parecen bastante poco a esas figuras del marxismo clásico de las que se ha dicho que ninguna ocupaba una cátedra. Esto no significa que los intelectuales críticos actuales no estén comprometidos o que sean menos radicales que los marxistas clásicos, sino que independientemente de su compromiso, son universitarios, lo cual no puede dejar de influir en las teorías que producen. En el capítulo III veremos que, entre esos intelectuales, solo unos pocos son miembros verdaderamente activos de organizaciones políticas o sociales.

Ahora bien, desde el momento en que los teóricos críticos se mueven principalmente en el medio universitario, están sometidos a las leyes que rigen ese medio[40]. Entre esas leyes, hay una sobre la que no caben dudas: en el mercado mundial de la enseñanza superior y de la investigación, las universidades estadounidenses ocupan una posición dominante en materia de financiamientos, de publicaciones y de facilidades infraestructurales. La atracción que ejercen esas universidades en los teóricos críticos es un caso particular que vale de manera general para todos los intelectuales, independientemente de cuál sea su orientación política. El tropismo estadounidense de los teóricos críticos tiene su explicación en el tropismo de los teóricos en general. Los pensadores críticos contemporáneos, plenamente integrados en el sistema universitario, no forman en modo alguno una «contrasociedad» intelectual, como puede haberla constituido a comienzos del siglo XX la escuela de dirigentes de la socialdemocracia alemana o, más tarde, la del Partido Comunista Francés. Tal vez hoy existan instituciones paralelas de ese tipo en estado embrionario[41]. También se puede considerar que ciertos sitios de Internet ejercen una función de «contrasociedad» intelectual[42]. Pero, en una perspectiva general, los intelec-

[38] Véase, en este sentido, John Helbron, Nicolas Guilhot y Laurent Jeanpierre, «Internationalisation des sciences sociales: les leçons d'une histoire transnationale», en Gisèle Sapiro (comp.), *L'Espace intellectuel en Europe. De la formation des États-nations à la mondialisation, XIXe-XXe siècles*, París, La Découverte, 2009.

[39] Véase Lewis Coser, *Refugee Scholars in America. Their Impact and their Experiences*, New Haven, Yale University Press, 1984.

[40] Sobre una sociología de los universitarios contemporáneos, véase Christine Musselin, *Les Universitaires*, París, La Découverte, «Repères», 2008.

[41] Algunos ejemplos de esas instituciones son el consejo científico de ATTAC, las «universidades populares» formadas alrededor de intelectuales como Michel Onfray o también «la Universidad Nómada» organizadas por los impulsores de la revista *Multitudes* (cercanos a Toni Negri).

[42] Véase, por ejemplo, el sitio afín a las ideas de Noam Chomsky, respaldado principalmente por Michael Albert: www.znet.org.

tuales críticos contemporáneos se sitúan en el interior de la «torre de marfil». Y ello implica que se sometan a las reglas y a los recursos que rigen ese campo social y que hacen irresistible la atracción de las instituciones universitarias estadounidenses.

Un factor más específico explica sin embargo la hospitalidad de las universidades estadounidenses para con los nuevos teóricos críticos. Desde los años sesenta, Estados Unidos es el país de las «políticas de la identidad» *(identity politics)* por excelencia. Esta expresión designa las políticas –gubernamentales o no gubernamentales– que apuntan a promover los intereses, o a luchar contra la estigmatización, de tal o cual categoría de la población. Las «políticas de la identidad» apuntan a rehabilitar la «identidad» de grupos sociales hasta entonces discriminados a causa de la percepción negativa de que son objeto. Las «políticas de la identidad» tienen dos características importantes[43]. La primera es que concierne a minorías que se asumen como tales, es decir que no tienen vocación de transformarse en mayoría. Desde ese punto de vista, se oponen a entidades tales como el «pueblo» o la «clase obrera» cuya función histórica era coincidir, en un plazo mayor o menor, con el todo de la sociedad. La lucha a favor del reconocimiento de la identidad homosexual, por ejemplo, no apunta necesariamente a generalizar esta identidad. Su objetivo es poner fin a la estigmatización de las personas concernidas. La segunda característica de la «identidad» así concebida es que ya no es una instancia (únicamente) económica. Comprende además una dimensión cultural decisiva.

¿Qué relación mantienen las «políticas de la identidad» con el tropismo estadounidense de las teorías críticas? Como lo ha mostrado François Cusset, autores como Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Michel Foucault, a causa de la recepción que tuvieron en Estados Unidos desde la década de 1970, han contribuido en gran medida a alimentar los debates académicos y políticos referentes a las «políticas de la identidad»[44]. Por supuesto, del otro lado del Atlántico existen tradiciones de pensamiento propias de las minorías oprimidas. Piénsese, por ejemplo, en la importancia de W. E. B. Du Bois (1868-1963) en la constitución de un cuerpo crítico relativo a la condición de los negros o a la potente tradición feminista que continúa desarrollándose en la región[45]. Sin embargo, se ha operado una ramificación entre, por un lado, el (post)estructuralismo francés y, por el otro, las preocupaciones «de identidad» de muchos intelectuales y de movimientos sociales estadounidenses. Esta ramificación resulta del hecho de que el (post)estructuralismo permite concebir el potencial emancipador de los grupos dominados «minoritarios». En Francia, es probable que el «republicanismo» nacido de la Revolución francesa, redoblado por el carácter central que el Partido Comunista le asignó a la clase obrera industrial en detrimento de otras categorías oprimidas, haya impedido el surgimiento de movimientos sociales análogos. Volveremos a examinar los fundamentos de las «políticas de la identidad» y la importancia que han tenido en la aparición de las nuevas teorías críticas. Veremos pues que el concepto de «identidad» se presenta hoy en el contexto de la crisis del «sujeto de la emancipación» que se gesta desde los años sesenta. En una perspectiva abarcadora, se comprueba que, a partir de la década de 1980, se da una «recodificación» general del mundo social en lo tocante a las «identidades»[46].

LA ABUNDANCIA DE LAS REFERENCIAS

Una característica importante de las nuevas teorías críticas es la pérdida de hegemonía del marxismo en su seno. Contrariamente a la idea tan ampliamente difundida, el marxismo es en el momento actual un paradigma plenamente vigente. Muchos teóricos críticos contemporáneos, entre los más estimulantes, proclaman pertenecer a esta tradición que continúa estando activa no solo en la esfera de las teorías críticas, sino también en las ciencias sociales. Algunos

[43] Véanse Philip Gleason, «Identifying Identity: A Semantic History», *The Journal of American History* 69/4 (1983) y Michel Feher, «1967-1992. Sur quelques recompositions de la gauche américane», *Esprit*, diciembre de 1992. Sobre una crítica de la noción de «política de la identidad», véase Craig Calhoun, «The Politics of Identity and Recognition», en Craig Calhoun, *Critical Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1995.

[44] François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, París, La Découverte, 2003 [ed. cast.: *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*, Barcelona, Melusina, 2005]. Véase también Craig Calhoun (comp.), *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell, 1994.

[45] Véanse W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk*, Londres, Longmans, 1965 [ed. francesa: *Les Âmes du peuple noir*, París, La Découverte, 2007] y Chris Beasley, *What is Feminism? An Introduction to Feminist Theory*, Londres, Sage, 1999.

[46] Roger Brubaker, «Au-delà de l'identité», *Actes de la recherche en sciences sociales* 139 (septiembre de 2001).

ejemplos que lo atestiguan son los trabajos del economista Robert Brenner, del geógrafo David Harvey, del sociólogo Mike Davis, del historiador Perry Anderson y de su hermano politólogo Benedict Anderson, del sociólogo Erik Olin Wright, entre muchos otros. Al mismo tiempo, está claro que el marxismo ya no puede pretender conservar la centralidad que tuvo. Desde la segunda mitad del siglo XIX hasta el comienzo de los años setenta, es decir, durante más de un siglo, el marxismo ha sido la más poderosa de las teorías críticas. Reinó sin competencia aún en regiones donde estaban bien implantadas otras teorías críticas rivales como el anarquismo. A la izquierda, la única doctrina que, en cuanto a difusión e impacto político, puede sostener la comparación con el marxismo es el keynesianismo. A la derecha, está el modelo neoclásico y la generalización al conjunto de las esferas sociales que hicieron de él Friedrich von Hayek, Milton Friedman y Gary Becker.

El éxito del marxismo se explica en virtud de que se trata de un paradigma completo, al cual no escapa ningún aspecto de la vida social y, en un sentido, física. Existe una perspectiva marxista en todas las disciplinas de las ciencias humanas: economía, geografía, sociología, ciencias políticas, filosofía, lingüística, etcétera. Y hasta existen muchas en cada caso. Un sociólogo puede, por ejemplo, adoptar el punto de vista del marxismo «analítico», digamos, el de Erik Olin Wright, o un enfoque inspirado en la Escuela de Fráncfort y en Sartre, como el de Fredric Jameson. En ambos casos, se trata de variantes del marxismo. Otra razón que permite comprender el éxito que ha alcanzado el marxismo a lo largo del siglo pasado es la mezcla sutil de objetividad y normatividad que lo caracteriza. El marxismo ofrece a la vez un análisis del mundo social y un proyecto político que permite imaginar los contornos de otro mundo posible. Esta ambivalencia entre lo fáctico y lo normativo, de la que han sabido sacar buen partido los mejores representantes de esta tradición, da cuenta y razón de la hegemonía que ha alcanzado en la historia de las teorías críticas modernas.

La situación cambió considerablemente en el último tercio del siglo XX y los años setenta representan, en este sentido, un momento crucial, con el ascenso parcialmente opositor del estructuralismo, una corriente que probablemente sea la única además del marxismo que reúne de manera igualmente sutil lo objetivo y lo normativo, lo científico y lo político, y también la única que ofrece un punto de vista «totalizador» del mundo social y natural. Con la aparición del estructuralismo, el marxismo se encontró por primera vez en su historia con un rival digno de ese nombre y perdió la hegemonía teórica que hasta entonces tenía en la izquierda[47]. Numerosos teóricos críticos reivindican hoy su pertenencia a una forma u otra de estructuralismo o de postestructuralismo.

El marxismo y el estructuralismo distan mucho de ser las únicas tradiciones de pensamiento movilizadas por las nuevas teorías críticas. Este es un momento de abundancia de las referencias más diversas, mientras que en los años sesenta y setenta, el «canon» crítico estaba sin duda más codificado. Más precisamente, en aquellas décadas existía un «canon» y si aparecía acompañado por una profusión de referencias, estas, a diferencia de lo que pasa hoy, se situaban en los márgenes. Este eclecticismo puede interpretarse como una consecuencia suplementaria de la derrota sufrida por la izquierda radical a partir de la segunda mitad de los años setenta. Los defensores de una teoría derrotada a menudo buscan en la obra de pensadores exteriores a ella recursos que sirvan para rearmarla. Perry Anderson ha mostrado que esta era una de las principales operaciones teóricas sobre las cuales se desarrolló el marxismo occidental[48]. La influencia de Max Weber en Lukács, la de Benedetto Croce en Gramsci, la de Heidegger en Sartre, la de Spinoza en Althusser o la de Hjelmslev en Della Volpe son todas ilustraciones de ese fenómeno. El mismo Marx y el marxismo clásico son inconcebibles si no se toman en consideración sus relaciones con tradiciones exógenas: Hegel y la economía política clásica en el caso de Marx; Clausewitz, Hobson y Ernst Mach, en el caso de Lenin. Y es necesario recurrir a estas fuentes externas porque ellas ocuparon una posición central en los debates de la época considerada. Un intelectual –marxista o no marxista– a quien la obra de Croce no inspirara ninguna opinión en la Italia de los primeros decenios del siglo XX, se aislaría por sí solo de las discusiones más importante de su tiempo. Lo mismo le ocurriría a un pensador francés de los años cuarenta y cincuenta que hiciera abstracción de la fenomenología. A través de esas fuentes externas, los autores implicados tratan de dar nuevo impulso a teorías que se encuentran en dificultades precisamente por la catástrofe sufrida.

¿Qué sucede en el caso de las nuevas teorías críticas? La derrota ha influido al menos de dos maneras en la diversificación de las re-

[47] Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, cit., cap. 2.
[48] *Ibid.*, cap. 3.

ferencias. En primer lugar, ha conducido a la rehabilitación de viejos conceptos. Entre ellos, encontramos especialmente el de «utopía», el de «soberanía» y el de «ciudadanía». Como recuerda Daniel Lindenberg, el empleo de esos conceptos habría suscitado la burla de los pensadores críticos –en particular marxistas– de las décadas de 1960 y 1970[49]. La «ciudadanía» y la «soberanía» –que encontramos, por ejemplo, en la expresión tan en boga «soberanía alimentaria»– se habrían considerado entonces pertenecientes al vocabulario de la democracia «burguesa». La «utopía», por su parte, había permanecido abandonada a causa de su connotación demasiado «idealista». Sin embargo, esos conceptos vuelven a ser utilizados con frecuencia en nuestros días. Una de las nociones más debatidas en el seno de las teorías críticas actuales también había estado ausente del repertorio conceptual de los años sesenta y setenta. Me refiero a la noción de «multitud» desarrollada por Toni Negri, Paolo Virno y Álvaro García Linera.

Además de la rehabilitación de términos antiguos, la derrota ha suscitado la aparición, dentro de las teorías críticas, de nuevas referencias, positivas y negativas. Entre ellas figuran principalmente Hannah Arendt y John Rawls. El análisis del totalitarismo de la primera y la teoría de la justicia del segundo son sin duda los temas que han suscitado la mayor cantidad de debates en esa esfera a lo largo de los decenios de 1980 y 1990. Por ello, es comprensible que aparezcan en los escritos de los pensadores críticos. Daniel Bensaïd, Judith Butler, Giorgio Agamben y Zygmunt Bauman han dedicado estudios a Arendt, mientras que Alex Callinicos, Philippe Van Parijs, Seyla Benhabib, Perry Anderson y Erik Olin Wright se los han dedicado a Rawls. Por otra parte, en las nuevas teorías críticas se observan referencias a una serie de figuras de los movimientos democráticos y de liberación nacional. Michael Hardt, por ejemplo, presenta los escritos de Thomas Jefferson, que han sido objeto de una nueva edición[50]. En *Multitude [Multitud]*, Hardt y Negri se habían inspirado en otro «padre fundador» de Estados Unidos, James Madison[51]. Por su parte, Étienne Balibar evoca a Gandhi y la imposibilidad de un encuentro fructífero de este con Lenin, el otro «gran revolucionario teórico práctico de la primera mitad del siglo XX»[52]. Se vuelven a publicar los discursos de Robespierre, adornados con un prefacio de Slavoj Žižek y las obras completas de Saint-Just, presentadas por Miguel Abensour[53]. Todo esto sin contar los innumerables «retornos a Marx» que apuntan a recuperar el espíritu del autor de *El Capital* «más allá» del marxismo. La amplitud de una derrota se mide también por la cantidad de pensadores a los que los teóricos actuales sienten la necesidad de «retornar».

Uno de los autores en los que se inspiran los teóricos críticos merece una atención especial: Carl Schmitt. Este jurista conservador de pasado nazi tiene una gran influencia en los pensadores de la izquierda radical. Podemos encontrar referencias a su obra particularmente en Giorgio Agamben, Daniel Bensaïd, Toni Negri y Étienne Balibar. Hasta tal punto, que un especialista en su obra, Jean-Claude Monod, dedica largos desarrollos a los que denomina «los neoschmittianos de izquierda», es decir, a los autores que recurren al pensamiento de Schmitt en su intento de refundar la crítica teórica y política[54]. La sistematización de la referencia a Schmitt en las teorías críticas se remonta a la década de 1990. Sin embargo, ya aparecen referencias a sus conceptos en el *operaismo* italiano. En 1977, uno de los fundadores de esa corriente, Mario Tronti, publica un ensayo titulado *Sull'autonomia del politico,* en el cual se refiere a la obra de Schmitt. Este autor le sirve para concebir, como lo indica el título de la obra, el problema de la «autonomía del político» en un contexto marxista en el que generalmente se considera que la política está subordinada a la economía. Mucho antes que los *operaisti,* Walter Benjamin había recibido la influencia de Schmitt. En *Ursprung des deutschen Trauerspiels [El origen del drama barroco alemán]* (1925) aparecen varias referencias al jurista alemán. Asimis-

[49] Daniel Lindenberg, «Le marxisme au XX[e] siècle» en Jean-Jacques Becker y Gilles Candar (comp.), *Histoire des gauches en France,* París, La Découverte, vol. 2, 2005, p. 642.

[50] Thomas Jefferson, *The Declaration of Independance, introduced by Michael Hardt,* Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Michael Hardt presenta a Thomas Jefferson. La declaración de la Independencia,* Madrid, Akal, 2009].

[51] Michael Hardt y Toni Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire,* cit.

[52] Étienne Balibar «Lénine et Gandhi: une rencontre manquée?», en Jacques Bidet (comp.), *Guerre impériale, guerre sociale,* París, Presses Universitaires de France, París, 2005; y también «Lenin and Gandhi: A Missed Encounter?», *Radical Philosophy* 172 (marzo-abril 2012).

[53] Véanse respectivamente *Slavoj Žižek presents Robespierre Virtue and Terror,* trad. John Howe, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Slavoj Žižek presenta a Robespierre. Virtud y terror,* Madrid, Akal, 2011] y Saint-Just, *Œuvres complètes,* París, Gallimard, 2004.

[54] Jean-Claude Monod, *Penser l'ennemi, affronter l'exception. Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt,* París, La Découverte, 2006.

mo, es fácil advertir una proximidad teórica entre Schmitt y los pensadores de la Escuela de Fráncfort, que resulta de la similitud de las experiencias históricas vividas por todos ellos, por empezar la de la República de Weimar de la que surgieron.

No se comprende la atracción que ejerce Schmitt en los pensadores de la izquierda radical si se ignora que él mismo estuvo influido por intelectuales y dirigentes del movimiento obrero. En su obra, Schmitt se refiere a Marx, a Lenin, a Trotski y a Mao, y en su *Theorie des Partisanen [La teoría del guerrillero]*, por ejemplo, se advierte la influencia directa de ellos. Como se sabe, para Schmitt, la política consiste esencialmente en la delimitación de la frontera entre «amigo» y «enemigo». El interés de Schmitt por aquellos pensadores se debe a que, según él, ellos inventaron un nuevo tipo de «enemigo», a saber, el «enemigo de clase». Por consiguiente, al inspirarse en Schmitt, los teóricos críticos actuales no hacen más que recuperar temáticas que proceden originalmente del marxismo. La referencia a Georges Sorel es igualmente interesante. La encontramos en la obra de algunos pensadores críticos contemporáneos, entre ellos Ernesto Laclau. El mismo Schmitt admite abiertamente valerse de Sorel a quien considera el Maquiavelo del siglo XX. Ahora bien, existe claramente un marxismo de ascendencia soreliana, entre cuyos representantes se cuentan Gramsci y Mariátegui, dos autores cuya influencia sobre las nuevas teorías críticas es importante[55]. De modo que el impacto que ejerció Schmitt en las teorías fue no solo directo, sino también «intermediado» por la influencia que él ejerció en pensadores que luego, a su vez, sirvieron de inspiración para esas teorías.

En las nuevas teorías críticas observamos también numerosas referencias al hecho religioso. Una serie de pensadores críticos contemporáneos apoyan sus análisis en doctrinas o figuras que vienen del cristianismo. Este fenómeno, por sorprendente que parezca, no es nuevo. Piénsese en la influencia ejercida por Pascal en Lucien Goldmann, quien afirmaba que la adhesión al marxismo descansa en un acto de fe semejante a la fe religiosa[56], o en el estudio de Ernst Bloch dedicado a Thomas Münzer –*Thomas Müntzer als Theologe der Revolution [Thomas Münzer. Teólogo de la revolución]* (1921)– y

[55] Sobre Sorel, véase Jacques Julliard y Shlomo Sand (eds), *Georges Sorel en son temps*, París, Seuil, 1985.

[56] Michael Löwy, «Lucien Goldmann, ou le pari communautaire», *Recherche sociale*, septiembre de 1995.

en el milenarismo revolucionario característico de las rebeliones campesinas del siglo XVI. Mariátegui, por su parte, ya en 1929 dedicaba un texto a Juana de Arco[57]. Con todo, las referencias a la teología eran relativamente marginales en las teorías críticas del siglo XX. Correspondían a autores ciertamente no desdeñables, pero que no ocupaban un lugar central en el «canon» de la izquierda revolucionaria. Por otra parte, fueron más frecuentes en el marxismo occidental que en el clásico.

Pero lo que ocurre en la actualidad es muy diferente. Los autores que invocan doctrinas religiosas en sus obras se cuentan entre los principales pensadores críticos contemporáneos. Así es como Alain Badiou ha consagrado un importante trabajo a San Pablo[58]. En él somete a la perspectiva de San Pablo la idea de que el «sujeto» se constituye en la fidelidad a un «acontecimiento», que puede ser de orden político, científico, artístico o hasta amoroso. La relación entre el sujeto y el acontecimiento aparece desarrollada de manera más sistemática en *L'Être et l'événement [El ser y el acontecimiento]* y en *Logique des mondes [Lógicas de los mundos]*, donde también figuran algunas referencias al pensamiento religioso (sobre todo de Pascal). Giorgio Agamben también le dedicó una meditación a San Pablo en su comentario de la Epístola a los Romanos titulado *Il tempo che resta [El tiempo que resta]*. La erudición de Agamben en materia teológica no tiene parangón entre los pensadores críticos actuales; las referencias al derecho sacro romano (en *Homo Sacer*), a la tradición judía o a tal o cual aspecto de la escatología cristiana son frecuentes en sus trabajos. En *Empire [Imperio]*, Toni Negri y Michael Hardt se apoyan en el *poverello* San Francisco de Asís, y Negri, por su parte, ha dedicado además una obra al Libro de Job, titulada *Job, la force de l'esclave [Job, la fuerza del esclavo]*. Muchos libros de Slavoj Žižek remiten a problemáticas religiosas. Es el caso, por ejemplo, de *The Fragile Absolute [El frágil absoluto]*, subtitulado *Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For? [¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?]* y *The Puppet and the Dwarf [El títere y el enano]*, cuyo subtítulo es *The Perverse Core of Christia-*

[57] Sobre la relación entre el marxismo y la religión, véase Roland Boer, *Criticism of Heaven. On Marxism and Theology*, Leiden, Brill, 2007.

[58] Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, Presses Universitaires de France, 1998 [ed. cast.: *San Pablo, La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos, 1999].

nity [El núcleo perverso del cristianismo][59]. En Žižek, la invocación a la religión no cumple tanto la función –como en Badiou y Negri– de recurso destinado a reconstruir un proyecto de emancipación, como la función de defender el cristianismo en sí mismo por el hecho de que participa de la historia de la emancipación. La tradición pascaliana persiste en las teorías críticas actuales, por ejemplo, en *Le Pari mélancolique [La apuesta melancólica]* de Daniel Bensaïd cuya variante de marxismo fue calificada por André Tosel como «marxismo pascaliano». En esa obra, Bensaïd presenta el compromiso revolucionario como análogo a la apuesta de Pascal. Bensaïd escribió además una obra sobre Juana de Arco, titulada *Jeanne de guerre lasse.* Por su parte, Enrique Dussel, un filósofo de origen argentino que vive en México, sustenta sus ideas en las intuiciones que se hallan en el núcleo mismo de la «teología de la liberación» latinoamericana. Dussel, uno de los pensadores más influyentes de ese continente, es el autor de una monumental *Ética de la liberación,* en la cual confronta esas intuiciones con los trabajos, esencialmente, de Karl-Otto Appel o de Charles Taylor[60].

¿Cómo explicar la presencia de la teología en el corazón mismo de las nuevas teorías críticas? La relación que mantienen los pensamientos críticos con la religión dista mucho de ser anecdótica. Y tendrá sobre todo un impacto decisivo en las alianzas que en el futuro unan –o no– los movimientos progresistas o revolucionarios con las corrientes religiosas, tanto en el mundo occidental como en otras partes. Que el marxismo haya considerado que la religión era el «opio del pueblo» como dice la célebre fórmula, evidentemente, ha ejercido una influencia no solo en las teorías sino también en las estrategias instrumentadas por el movimiento obrero. Si tomamos el caso de las revoluciones que han estallado en el mundo árabe desde fines de 2010, queda claro que en ellas está en juego una cuestión importante en lo tocante a la relación entre la religión y la emancipación. Las corrientes islámicas –muy diversas– están llenas de contradicciones, algunas son conservadoras, otras están dispuestas a obrar a favor de la democratización de la región aliándose con movimientos «progresistas». El desenlace de las revoluciones depende en parte del modo en que estos últimos se representen, aceptando o no establecer alianzas con islamistas. En suma, la manera en que los pensamientos críticos teoricen lo religioso es una cuestión crucial en el plano estratégico.

Aquí, nos limitaremos a comentar dos aspectos del problema. Primero, la aplastante mayoría de las referencias religiosas presentes en los pensamientos críticos actuales se refieren a un problema específico: el de la creencia. Es el caso de las referencias a San Pablo, a Job y a Pascal. La cuestión que ponen de relieve estas figuras teológicas es la de saber cómo es posible continuar creyendo o esperando cuando todo parece ir en contra de la creencia, cuando las circunstancias le son tan radicalmente hostiles. Es natural que los pensadores críticos experimenten la necesidad de aportar una respuesta a este problema. Todas las experiencias de construcción de una sociedad socialista acabaron de manera dramática. El marco conceptual y organizacional marxista, que dominó el movimiento obrero durante más de un siglo, se ha derrumbado. En tales condiciones, ¿cómo continuar creyendo en la factibilidad del socialismo, cuando los hechos han invalidado, brutalmente y en varias oportunidades, esta idea? La teología abunda en recursos para reflexionar sobre este problema: creer en lo inexistente es su especialidad; por lo tanto, desde ese punto de vista, es comprensible que los pensadores críticos se hayan aferrado a ella.

El segundo aspecto de esta cuestión es sociológico. Está claro que el resurgimiento actual de la religión no responde únicamente a la actividad de los pensadores críticos. Es algo que les impone el mundo en que viven. Las hipótesis incompatibles referentes al «retorno de lo religioso» o, por el contrario, a la búsqueda de las causas del «desencantamiento del mundo» son objeto de ásperos debates entre los especialistas. Si bien la práctica cotidiana parece proseguir su decadencia secular, la religión aparenta estar recobrando su fuerza en el campo político con, por ejemplo, el islam radical y las corrientes fundamentalistas estadounidenses. En esta perspectiva, disputarles el hecho religioso a los fundamentalistas, demostrar que

[59] Slavoj Žižek, Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute,* Londres, Verso, 2000 [ed. cast.: *El frágil absoluto,* Valencia, Pre-Textos, 2002] y *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity,* Cambridge (Ma.), MIT Press, 2003 [ed. cast.: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo,* Buenos Aires, Paidós, 2005].

[60] Enrique Dussel, *Ética de la liberacion en la edad de la globalizacion y de la exclusión,* Madrid, Trotta, 1998. Sobre la teología de la liberación, véase Michael Löwy, «Marxisme et théologie de la libération», *Cahiers d'études et de recherche* 10 (1998) y también Michael Löwy, *The War of the Gods: Religion and Politics in Latin America,* Londres, Verso, 1996 [ed. cast.: *Guerra de Dioses. Religión y Política en América Latina,* México, Siglo XXI de México, 1999]. La relación entre religión y política en América Latina es, por supuesto, de una naturaleza diferente de la de que se da en Europa y esta es la razón por la que se hace necesario un análisis específico relativo a ese continente.

existen formas progresistas y hasta revolucionarias de religiosidad es una estrategia hábil. Consiste en combatir al adversario en su propio terreno. Típico, en este sentido, es el nuevo prefacio de los Evangelios publicado por Terry Eagleton, con el sabroso título de *Terry Eagleton presents Jesus Christ [Terry Eagleton presenta a Jesucristo]*[61].

Una consecuencia de la derrota es que modificó el panteón de los autores críticos de los años sesenta y setenta. Pensadores que habían ocupado lo alto de la jerarquía doctrinal fueron rebajados en sus sitiales y algunos hasta desaparecieron de ella, mientras que otros que antes estaban abajo pasaron desde entonces a los puestos de vanguardia. Durante las décadas de 1960 y 1970, Walter Benjamin era un autor no desdeñable de la tradición marxista. El primer artículo que se le dedicó en la *New Left Review* –un buen indicador de las tendencias teóricas– data de 1968. Comparado con figuras como Mao, Marcuse, Lenin o Wilhelm Reich, Benjamin era por entonces secundario. Aquellas eran décadas en alto grado políticas y la importancia de un autor se medía por el uso estratégico que podía hacerse de él. Cuando sobrevino la contrarrevolución neoliberal, la «cota» de Walter Benjamin aumentó progresivamente. En el seno del marxismo, el autor de las «Tesis sobre el concepto de historia» es el pensador por excelencia para reflexionar sobre la derrota. De modo que a partir de entonces, se ha sacado buen provecho de sus consideraciones sobre la «tradición de los vencidos», es decir, el rescate y la transmisión de la memoria de las luchas[62].

Otro pensador cuya importancia no ha dejado de crecer con el correr de los años es Antonio Gramsci[63]. El autor de los *Quaderni del carcere [Cuadernos de la cárcel]* siempre ocupó un lugar destacado en el panteón de los pensadores críticos del siglo XX, pero su influencia aumentó visiblemente a lo largo de los dos o tres últimos decenios. Ello se debe, primero, a que Gramsci es un pensador de las «superestructuras». Es, en otras palabras, el autor que, en el seno del marxismo, permite plantear con la mayor agudeza el problema de la cultura. De ahí que Gramsci se haya transformado en una referencia insoslayable para varias corrientes de pensamiento, entre ellas los *Cultural Studies*, cuya especialidad es el estudio de las «culturas populares» y que tiene entre sus principales figuras a Raymond Williams, a Stuart Hall y a Richard Hoggart. Por lo demás, Gramsci permite comprender –por intermedio de su concepto de «hegemonía»– la especificidad de las formas de dominación que se dan en ciertos contextos políticos. Gracias a ello, los intelectuales críticos de diferentes regiones del mundo como, por ejemplo, los gramscianos argentinos y los «subalternistas» indios han desarrollado una relación privilegiada con su obra[64].

En 1993 aparece *Spectres de Marx [Espectros de Marx]* de Jacques Derrida, la primera obra que da testimonio de cierta renovación de la crítica teórica francesa. La fecha es la misma de la publicación de *La Misère du monde [La miseria del mundo]*, obra dirigida por Pierre Bourdieu que obtuvo un éxito inesperado de ventas para una obra erudita de más de mil páginas. Un renacimiento del pensamiento crítico que se produjo en uno de los países –si no el país– que había generado buena parte del mismo en las décadas de 1960 y 1970 con las diferentes variantes del marxismo crítico y del (post) estructuralismo. Estas obras (y otras) se vincularon con los debates en curso en otros países donde el pensamiento crítico se había mantenido activo durante todo el periodo, especialmente en el mundo de habla inglesa. Sin ningún género de dudas, *Spectres de Marx* fue objeto de debate más en los Estados Unidos que en el propio país del autor[65]. (Por otro lado, Pierre Bourdieu era una figura influyente en la Francia del momento.) Podría incluso afirmarse que la integración de Derrida en la academia norteamericana fue una condición de posibilidad de esa obra.

[61] Véase *The Gospels. Terry Eagleton presents Jesus Christ*, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Los Evangelios. Terry Eagleton presenta a Jesucristo*, Madrid, Akal, 2012]. Sobre la tendencia teológica en los pensamiento críticos contemporáneos, véase también Göran Therborn, *From Marxism to Post-Marxism?*, Londres, Verso, 2009 [ed. cast.: *¿Del marxismo al posmarxismo?*, Madrid, Siglo XXI de España, en prensa].

[62] Véanse Daniel Bensaïd, *Walter Benjamin, sentinelle messianique à la gauche du possible*, París, Plon, 1990; Terry Eagleton, *Walter Benjamin. Towards a Revolutionary Criticism*, Londres, Verso, 1981 [ed. cast.: *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998] y Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, París, Presses Universitaires de France, 2001.

[63] Sobre la circulación de la obra y el pensamiento de Gramsci, véase Michele Filippini, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bolonia, Odoya, 2011.

[64] Véanse Raúl Burgos, *Los gramscianos argentinos*, cit., y Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, París, Stock, 2008.

[65] Véase Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations*, Londres, Verso, 1999 [ed. cast.: *Demarcaciones espectrales. En torno a «Espectros de Marx», de Jacques Derrida*, Madrid, Akal, 2002].

La actual renovación de las teorías críticas, desde la segunda mitad de los años noventa, no significa que se haya puesto fin a la derrota. En el momento actual, la izquierda radical continúa estando, muy evidentemente, a la defensiva. Lo que distingue a las derrotas políticas de las derrotas militares y deportivas es que las primeras, potencialmente, no tienen fin. En el marco de un enfrentamiento armado, la relación de fuerzas se vuelve un día u otro a favor de uno de los beligerantes y los combates cesan. En materia deportiva, la amplitud de la derrota está siempre limitada por el tiempo asignado al juego que se agota. En la esfera política, la derrota puede, en cambio, prolongarse indefinidamente, lo cual equivale a decir que los logros del movimiento obrero –derechos democráticos y sociales– son infinitamente destructibles. Independientemente de lo que se diga de la renovación del pensamiento crítico, no conviene perder de vista este parámetro. Las nuevas teorías críticas continúan estando en alto grado sujetas a él.

II. BREVE HISTORIA DE LA «NUEVA IZQUIERDA» (1956-1977)

Quienes han elaborado las nuevas teorías críticas de hoy no son teóricos «nuevos» en el sentido de intelectuales biológicamente jóvenes. Es verdad que en la actualidad existen autores jóvenes que desarrollan pensamientos críticos innovadores, pero los pensadores críticos reconocidos en el espacio público, en su gran mayoría, tienen más de sesenta años y, a menudo, más de setenta. Las implicaciones de este dato no son desdeñables. Por «contemporáneos» que sean, los análisis de estos autores son, en una proporción importante, fruto de experiencias políticas que corresponde a un ciclo político cumplido, el ciclo comprendido entre los años sesenta y setenta. Las ideas de Toni Negri, por ejemplo, han estado mucho más influidas por el «mayo rampante» (1969) y los «años de plomo» italianos que por las manifestaciones de Génova y el Foro Social de Mumbai. Lo mismo puede decirse de Alain Badiou o de Jacques Rancière quienes, según sus propios dichos, deben considerarse más relacionados con mayo de 1968 que con las huelgas de diciembre de 1995.

Las nuevas teorías críticas consisten pues en el esfuerzo de intelectuales formados durante un ciclo político pasado, por concebir el comienzo de un nuevo ciclo, el que nació en algún momento entre la insurrección zapatista de 1994, las huelgas de diciembre de 1995 y las manifestaciones de Seatle de 1999. Ese desfase histórico no es en modo alguno sorprendente. Antes de su encarcelamiento en 1926, Gramsci, uno de los iniciadores del marxismo occidental, presentaba características similares a las de los marxistas clásicos, sobre todo la de ser un dirigente del Partido Comunista italiano. Esta observación se aplica igualmente a Lukács, quien fue subcomisario de Instrucción Pública en la República de los Consejos de Hungría en 1919 y a Korsch, diputado de la Dieta de Turingia en 1923. Solo más tarde aparecieron pensadores llegados al marxismo en el marco del nuevo ciclo. Lo que es válido para el marxismo occidental también lo es para el periodo actual. Quienes elaboran las nuevas teorías críticas son «veteranos» del pensamiento crítico, es decir, pensado-

res cuyas características sociológicas y cuyas ideas se originaron en el periodo anterior.

Esta es la razón por la cual, para comprender las nuevas teorías críticas se hace necesario examinar las tradiciones teóricas de donde provienen estos autores. Dicho de otro modo, tal comprensión supone analizar primero las teorías críticas «antiguas», las que estos autores desarrollaban, en compañía de los pensadores dominantes de la época hoy ya desaparecidos, a lo largo de las décadas de 1960 y 1970. Ciertamente, la distinción entre teorías críticas «nuevas» y «antiguas» no es neta. Una parte de lo que hoy se toma como nuevo, en realidad se remonta a problemáticas teóricas aparecidas durante los sesenta y aun antes. La historia de las ideas no coincide necesariamente con la historia de los acontecimientos políticos, por ello no hay razón para pensar que la caída del Muro de Berlín haya hecho volver los cronómetros teóricos a cero. Por otro lado, la derrota sufrida por la izquierda en la segunda mitad de los años setenta fue tan profunda que no han quedado dudas sobre el corte operado. El objetivo de este capítulo es pues determinar precisamente la relación que ha quedado entre las nuevas teorías críticas y las antiguas.

ALIENACIÓN Y CRISIS DEL SUJETO DE LA EMANCIPACIÓN

El marxismo occidental ha introducido muchas innovaciones en el seno de la tradición marxista. Algunas son exógenas, como las que proceden del psicoanálisis y han dado lugar al «freudomarxismo» de Wilhelm Reich, Herbert Marcuse y Erich Fromm. Otras son endógenas, a semejanza de la elaboración propuesta por Gramsci del concepto de «hegemonía» ya presentado por ciertos socialistas rusos tales como Plejánov y Axelrod[1]. La más significativa de las transformaciones experimentadas por el marxismo en esa época resultó de la publicación, a comienzos de la década de 1930, de los textos de juventud de Marx y, particularmente, de los *Manuscritos de 1844*. A causa de la guerra, los efectos teóricos de ese texto solo

[1] Sobre la historia de este concepto, véase Perry Anderson, «The Antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review* I/100 (noviembre 1976/enero 1977) [ed. francesa: *Sur Gramsci*, París, Maspero, 1978; ed. cast.: *Las antinomias de Gramsci*, Barcelona, Fontamara, 1978] y Peter D. Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism*, Leiden, Brill, 2009.

comenzaron a hacerse sentir en la segunda mitad de los años cuarenta y alcanzaron su impacto máximo a lo largo de las décadas de 1960 y 1970. Muchos representantes del marxismo occidental recibieron su influencia, en particular Lefebvre, Marcuse, Lukács, Della Volpe y Sartre. Esta influencia se reveló determinante aun en los casos en que se citaban esos textos para luego rechazarlos. Así, Althusser consideraba que los *Manuscritos* eran «prematerialistas», es decir exteriores al corpus del materialismo dialéctico[2]. Sin embargo, esos textos mismos son los que le permiten al autor de *Pour Marx [La revolución teórica de Marx]* presentar la hipótesis del «corte epistemológico» que, a partir de *La ideología alemana* (1846), separará al «joven Marx» del Marx científico.

El interés que suscitaron los *Manuscritos* estuvo asociado a la crisis que atravesaba el marxismo. Daban la sensación de poder contribuir a la elaboración de un marxismo adaptado a la nueva coyuntura. La publicación a lo largo del siglo XX de los textos inéditos de Marx –los libros II y III de *El Capital* y los *Grundrisse*– ha suscitado sistemáticamente interpretaciones originales del conjunto de su obra y una reformulación del proyecto político que la sustenta[3].

Los *Manuscritos* entraban en resonancia con una experiencia típica del periodo 1945-1975, me refiero a la experiencia de la alienación. El texto sitúa, en efecto, este concepto en el corazón de su análisis[4]. Como lo ha mostrado Pierre Nora, la alienación es la «palabra del momento» correspondiente a ese periodo: «El momento de la alienación es la cristalización de una sensibilidad social amplia, difusa y espontánea –que corresponde a los efectos masivos del crecimiento y a las transformaciones rápidas de la sociedad francesa– bajo el aguijoneo de una punta de lanza de la crítica intelectual»[5]. Lo que ulteriormente Jean Fourastié bautizará los *trente glorieuses*, es

[2] Véase Louis Althusser, *Pour Marx*, París, Maspero, 1965 [ed. cast.: *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI de México, 1970].

[3] Véase André Tosel, «Devenirs du marxisme: de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie, 1975-1995», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, cit., y André Tosel, «The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France–Italy, 1975–2005», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden, Brill, 2008.

[4] Véase en este sentido, Stéphane Haber, *L'Aliénation. Vie sociale et dépossession*, París, Presses Universitaires de France, 2007.

[5] Véase Pierre Nora, «Aliénation», en Anne Simonin y Hélène Clastres (dirs.), *Les Idées en France, 1945-1988*, París, Gallimard, 1989, p. 493.

decir, la «onda larga» de crecimiento económico que sucedió a la Segunda Guerra Mundial, acelera el éxodo rural, aumenta el nivel de vida, generaliza el tiempo libre y da nacimiento a una «nueva clase obrera», analizada sobre todo por Serge Mallet y Alain Touraine. La masificación de la enseñanza superior acentúa el desajuste entre las oportunidades sociales subjetivamente percibidas y las oportunidades sociales reales. El sentimiento de «alienación» anida en ese desfase. En 1965, Georges Perec publica *Les Choses [Las cosas]*, «la novela misma de la alienación», según Pierre Nora. Esta obra expresa la creciente ruptura entre las aspiraciones individuales a la «autenticidad» y el carácter alienante de la sociedad[6]. Mayo de 1968 no está lejos y será la manera en que los protagonistas tratarán de repara esa ruptura.

El «sentimiento difuso» de la alienación alimenta y a su vez se nutre de un conjunto de elaboraciones teóricas, entre ellas, la *Critique de la vie quotidienne* de Henri Lefebvre, cuyo primer tomo aparece en 1947. Lefebvre había publicado diez años antes *Le Matérialisme dialectique*, en el cual ya se hacía sentir la influencia de los *Manuscritos de 1844*. *La Société de consommation [La sociedad de consumo]* de Jean Baudrillard (1970), *La Société du spectacle [La sociedad del espectáculo]* de Guy Debord (1967), *Technique ou l'enjeu du siècle [El siglo XX y la técnica: análisis de los conquistas y peligros de la técnica en nuestro tiempo]* de Jacques Ellul (1954) y también *La Pensée de Karl Marx [El pensamiento de Karl Marx]* de Jean-Yves Calvez (1956) participan –más allá de sus diferencias– de esta corriente que tiene su origen en Lukács, particularmente en el Lukács de *Geschichte und Klassenbewußtsein [Historia y conciencia de clase]* (1923), uno de cuyos conceptos centrales es el de «reificación» o cosificación. Este concepto, vecino del de «alienación» ya aparece en Marx, en *Miseria de la filosofía*, y luego en el Libro III de *El Capital*. Sin embargo, alcanza su máxima influencia gracias a la forma que le da Lukács en el capítulo central de su obra titulada «La reificación y la conciencia del proletariado»[7].

Hay otros factores que también explican la importancia que adquiere en esa época la noción de «alienación» en el seno de la izquierda. En el marxismo «estándar», el que se enseña, por ejemplo, en las escuelas de dirigentes de los partidos comunistas (el marxismo «conformista», dice Russell Jacoby, el marxismo «tradicional», dice Moishe Postone[8]), es fundamental el concepto de explotación. La explotación es la captación de la plusvalía, es decir, la parte del trabajo efectuado por los asalariados que los capitalistas no les retribuyen. Se trata de un concepto económico aun cuando sus consecuencias vayan mucho más allá de esta esfera concebida tradicionalmente. Esta noción, así como la representación del mundo social que la acompaña, tienden a atribuir un carácter central a la opresión económica, la que sufre la clase obrera industrial, y a considerar secundarias otras formas de opresión tales como la dominación masculina o el colonialismo. En otros términos: lo que los marxistas hace tiempo llamaban la problemática de los «frentes secundarios», pues el frente «principal» estaba constituido por la oposición entre el capital y el trabajo.

Ahora bien, la segunda mitad del siglo XX ha asistido a la multiplicación de los «frentes secundarios». Entre ellos, se destacan, sobre todo, la lucha de las mujeres (el feminismo llamado de la «segunda ola»), los movimientos de liberación nacional, las reivindicaciones homosexuales y la naciente política ecológica. Esta última tiende a fragilizar ese carácter central de la opresión económica y hace sentir la necesidad de acuñar un concepto más inclusivo que el de «explotación». La noción de «alienación» llega para cumplir esa función. La pérdida de la centralidad de la opresión económica también responde a la estabilización que alcanza el capitalismo durante los *trente glorieuses*, una estabilización que invalida las predicciones que apostaban por la inminente caída del sistema. Impulsora de una redistribución de la riqueza en los países desarrollados, esa estabilidad tiende también a poner en evidencia algunas problemáticas culturales. De ahí que, durante las décadas de 1960 y 1970, se multipliquen las teorías críticas que ponen el acento en el análisis de las «superestructuras»: el marxismo «culturalista» de E. P. Thompson y Christopher Hill, los *Cultural Studies* de Raymond Williams, Stuart Hall y Richard Hoggart, el marxismo estético de Fredric Jameson y Terry Eagleton o hasta la sociología de la cultura

[6] Sobre *Les Choses* de Perec, véase también el análisis de Bernard Pudal, «Ordre symbolique et système scolaire dans les années 1960», en Dominique Damamme *et al.*, *Mai-juin 68*, París, L'Atelier, 2008.

[7] Sobre esta tradición de pensamiento, véase de Russell Jacoby, *Dialectic of Defeat*, cit.

[8] Moishe Postone, *Time, and Social Domination. A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 [ed. cast.: *Tiempo, trabajo y dominación social*, Madrid, Marcial Pons, 2006].

de Pierre Bourdieu. Perry Anderson sostiene que prestar tanta atención a las «superestructuras» es típico del marxismo occidental[9]. En realidad, es un rasgo típico del conjunto de las teorías críticas elaboradas en los sesenta y los setenta. La importancia relativa que alcanzaron las temáticas culturales varía según los países. En Estados Unidos, la ausencia de partidos obreros ha contribuido desde siempre a conferir al «frente cultural» –para hablar como Michael Denning– gran importancia, tanto el de los años treinta como el de la contracultura de las décadas de 1960 y 1970[10]. Sin posibilidades de integrarse a estructuras partidarias propiamente políticas, los militantes envisten políticamente el arte, la cultura y hasta la academia. Por lo demás, esto es lo que explica, en parte, el mantenimiento de corrientes radicales en Estados Unidos después del derrumbe de esas estructuras partidarias en otras regiones. Además, la existencia de partidos populares suscita una relación distinta entre la cultura y la política[11].

A ello se agrega una creciente desconfianza respecto de la clase obrera industrial y de los aparatos políticos y los sindicatos que supuestamente la representan. Numerosos militantes dan la espalda a las organizaciones clásicas y se disponen a encarar el potencial emancipador de los nuevos sujetos sociales: las mujeres, los colonizados, los estudiantes, los locos (véanse los trabajos de Foucault sobre la historia de la locura, pero también la antipsiquiatría y la psicoterapia institucional en la clínica de La Borde promovida por Jean Oury y Félix Guattari), los marginales (*outcast*, por ejemplo en Marcuse) o hasta los detenidos (otra vez Foucault, con el Grupo de Información sobre las cárceles). Asimismo se manifiestan corrientes que buscan elementos de dinamismo revolucionario en sectores no organizados de la clase obrera y que, en consecuencia, se sustraen al dominio de los partidos comunistas y de los sindicatos. En Francia, el discurso desarrollado por los maoístas alrededor de la figura del «obrero especializado» y luego del «obrero inmigrado» participa de esta tendencia[12]. En Italia, la teoría del «obrero masa», elaborada por el *operaismo* (Mario Tronti, Toni Negri, Romano Alquati), es decir, del obrero del sur del país contratado en las fábricas del norte que, al no estar «dirigido», podía dar muestras de espontaneidad revolucionaría, también corresponde a aquella misma tendencia[13].

En este contexto, el concepto de «alienación» hace las veces de «coagulante» que permite concebir la unidad de esas diversas luchas. Si bien, en el sentido económico, esos nuevos sujetos sociales no pueden considerarse «explotados» (puesto que la explotación concierne en principio a la clase obrera), todos ellos pueden considerarse «alienados» por una razón o por otra. El concepto de alienación hasta llega a empalmarse con los sectores progresistas de la Iglesia católica. Uno de los grandes libros de ese periodo dedicados a Marx es *La Pensée de Karl Marx* (1956) del jesuita Jean-Yves Calvez, que propone, precisamente, una relectura de la obra de Marx a la luz del concepto de «alienación», en consonancia con ciertos aspectos de la doctrina social de la Iglesia[14]. Por lo tanto, se puede decir que este concepto hace converger, en el plano teórico, luchas sociales y políticas dispersas. En este sentido, las dos características de la nueva izquierda evocadas aquí, a saber, la crisis del «sujeto de la emancipación» y la importancia que en ella tiene la noción de «alienación», están estrechamente ligadas. El hecho de que esta noción haya adquirido tal importancia en dicha crisis, se debe a la multiplicación de los sujetos de la emancipación y al efecto «coaligante» que ejerce en ellos.

La cuestión del poder

Un aspecto importante que distingue la nueva izquierda de la antigua corresponde a la cuestión del poder. Durante la primera mitad del siglo XX, la concepción del poder que predomina en el seno de las teorías críticas, y en particular en el seno del marxismo,

---

[9] Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism*, cit., cap. 4.

[10] Véase Michael Denning, *The Cultural Front*, Londres, Verso, 1998. Véase asimismo Stathis Kouvelakis, «Le marxisme au 21e siècle: formes et sens d'une résilience», en Gérald Bronner y Razmig Keucheyan (comps.), *La Théorie sociale contemporaine*, cit.

[11] Sobre el caso de Francia, véase Frédérique Matonti, «Arts, culture et intellectuels de gauche au XXe siècle», en Jean-Jacques Becker y Gilles Candar (dirs.), *Histoire des gauches en France*, cit, vol. 2.

[12] Véase Romain Bertrand, «Mai 68 et l'anticolonialisme», en Dominique Damamme *et al.*, *Mai-juin 68*, cit.

[13] Véase Steve Wight, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, cit.

[14] Sobre la relación entre el cristianismo y el marxismo en el pensamiento francés de los años cincuenta a setenta, véase Mark Poster, *Existential Marxism. From Sartre to Althusser*, Princeton, Princeton University Press, 1977.

se inspira en las revoluciones rusas de 1905 y 1917[15]. Esta concepción atribuye una importancia preponderante a la toma y luego al debilitamiento del poder del Estado. Este se considera el instrumento de dominación de la burguesía, de modo que el proletariado debe apoderarse de él mediante la insurrección armada. El modo en que se concibe el enfrentamiento entre la burguesía y la clase obrera es militar. El encargado de tomar por asalto el Estado es el partido que encarna los intereses del proletariado en el momento en que se inicia una crisis en el régimen existente. Esta crisis es producto de las contradicciones internas del sistema, pero también es el resultado de la fuerza progresivamente acumulada por la clase obrera. Esta es la temática marxista clásica de la «dualidad de poderes». Como dice Trotski en su *Historia de la revolución rusa,*

> en un periodo prerrevolucionario, la preparación histórica de una insurrección conduce a que la clase destinada a realizar el nuevo sistema social, sin ejercer aún el dominio del país, concentre efectivamente en sus manos una parte importante del poder del Estado, mientras que el aparato oficial permanece aún en manos de sus antiguos poseedores. Ese es el punto de partida de la dualidad de poderes de toda revolución[16].

La evolución que experimenta esta concepción del poder a lo largo de las décadas de 1960 y 1970 es compleja. Sin embargo, no hay dudas de que durante ese periodo se opera un cambio en la materia. Desde la posguerra, los partidos comunistas se integran al paisaje político de las democracias occidentales, lo cual los lleva a abandonar de hecho, si no ya en principio, la idea de tomar el poder por la vía de la insurrección. Esta tendencia dará lugar al eurocomunismo que aparece en Francia, en España y en Italia en el transcurso de los años setenta. El eurocomunismo consiste en una ruptura más o menos ostentada de los partidos comunistas europeos con el modelo soviético, una ruptura tanto en el plano de la política extranjera como desde el punto de vista del respeto de las

[15] En el caso de la socialdemocracia, la experiencia del Frente Popular es determinante, lo mismo que en el caso del anarquismo la experiencia de la Guerra Civil española.

[16] León Trotski, *Histoire de la révolution russe,* tomo I, París, Seuil, 1995, cap. 11 [ed. cast.: *Historia de la revolución rusa,* Madrid, Veintisiete letras, 2007]. Por supuesto, la cuestión estratégica en el marxismo clásico no se limita a este aspecto.

libertades[17]. Sus promotores preconizan una transición gradual y «democrática» hacia el socialismo, lo cual autoriza adoptar una estrategia de alianza con la socialdemocracia y hasta, como en Italia, con la democracia cristiana. El eurocomunismo conducirá a experiencias tales como la «Unión de la izquierda» en Francia o el «Compromiso histórico» en Italia. Aunque se justifique valiéndose de ciertas declaraciones de Lenin y aun cuando haya existido en versiones más o menos radicales (como la defendida por Nicos Poulantzas)[18], el eurocomunismo se distingue claramente del bolcheviquismo.

El modelo leninista continúa estando en vigor en las organizaciones «izquierdistas». Dejaremos de lado la cuestión de saber en qué medida la representación leninista que esos grupos se adjudicaban correspondía a su realidad efectiva. La Liga Comunista Revolucionaria indudablemente recibió más la influencia del espíritu libertario de mayo de 1968 que la del «centralismo democrático». Con todo, su discurso está intensamente teñido de leninismo. Del lado de los movimientos tercermundistas, el modelo estratégico predominante es el inspirado en la revolución china, el de la «guerra popular prolongada» teorizada por Mao, o el de las experiencias revolucionarias argelina y cubana. El maoísmo le confiere un lugar central al campesinado, a causa de la escasa urbanización del país donde se aplicó. Concebido en el contexto de un enfrentamiento duradero, el maoísmo agrega a la dualidad de los poderes una dualidad territorial que se materializa en «zonas liberadas». Este modelo también fue adoptado –en teoría, al menos– por organizaciones izquierdistas, por ejemplo, maoístas o tercermundistas, a lo largo de las décadas de 1960 y 1970.

Evidentemente, las condiciones en que se dio la lucha política en los países occidentales durante la segunda mitad del siglo XX tienen muy poco que ver con las que existían en Rusia o en la China de la primera mitad del siglo. Ni el régimen político ni la estructura de

[17] Véase Carl Boggs y David Plotke, *The Politics of Eurocommunism: Socialism in Transition,* Boston, South End Press, 1999.

[18] Véase, por ejemplo, de Nicos Poulantzas, *L'État, le pouvoir, le socialisme* [1978], París, Les Prairies ordinaires, 2013 [ed. cast.: *Estado, poder y socialismo,* Madrid, Siglo XXI de España, 1980]. En el marxismo contemporáneo existen corrientes que reivindican la figura de Poulantzas, de las que Bob Jessop es un representante conocido. Véase por ejemplo, de este último autor, *State Power: A Strategic-Relational Approach,* Londres, Polity Press, 2007.

la sociedad eran las mismas. Esta comprobación llevó a numerosos pensadores a elaborar teorías del poder adaptadas a las democracias avanzadas. En el seno del marxismo, los casos más notables son el Gramsci, el de Adorno y el de Althusser. Los «aparatos ideológicos del Estado» de Althusser (familia, escuela, iglesia), distinguidos de los «aparatos represores del Estado» (policía, ejército), apuntan a echar luz sobre las formas difusas del poder. Lo mismo puede decirse, en un plano por cierto diferente, de las «industrias culturales» de Adorno y Horkheimer. Gramsci elabora desde la segunda mitad de la década de 1920 una concepción del poder que asigna un lugar cada vez más importante a la parte no estatal del poder, con lo que se anticipa a los desarrollos teóricos que tendrán lugar a partir de los años sesenta. Esta es una de las razones por las que Gramsci figura, como ya se ha dicho, entre los autores más citados en los nuevos pensamientos críticos. Lo atestiguan los célebres párrafos de los *Quaderni del carcere* referentes a la relación entre el Estado y la sociedad civil, entre los cuales se destaca este:

> En Oriente, el Estado lo era todo, la sociedad civil era primaria y gelatinosa; en Occidente, en cambio, había una correlación eficaz entre el Estado y la sociedad civil, y en el temblor del Estado podía de todos modos verse enseguida una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era solo una trinchera avanzada, detrás de la cual se encontraba una robusta cadena de fortalezas y fortines...[19]

Para Gramsci, el poder no solo se concentra en las instituciones ni se condensa en el Estado, sino que está además diseminado en el conjunto del cuerpo social. Esta diferencia en la naturaleza del poder entre «Oriente» y «Occidente» –dos conceptos que, en la acepción que les confiere Gramsci no son solamente geográficos, sino propiamente políticos– tiene implicaciones estratégicas importantes. Supone, principalmente, que en Occidente, la «guerra de movimiento» no basta para desbaratar el orden sociopolítico y que es necesario emprender una «guerra de posición», de la cual la «guerra de movimiento» es solo un aspecto. La guerra de posición implica una dimensión «cultural» esencial. El autor de los *Quaderni del carcere* constituye el vínculo entre el momento leniniano en materia de teoría del poder y ciertos enfoques de este último que serán desarrollados ulteriormente. Lenin tenía ciertamente conciencia de que el poder no se concentra exclusivamente en el Estado y Gramsci, por supuesto, no negaba la importancia del poder estatal, como lo demuestra su concepto de «Estado integral»[20]. Desde un punto de vista general, la historiografía gramsciana más reciente muestra que Gramsci era, a su manera, profundamente leninista[21]. Pero, la interpenetración creciente del Estado y de la «sociedad civil» que se dio a lo largo del siglo XX, el hecho de que la frontera entre ambos fuera cada vez más difusa, lo obligó a llevar la teoría marxista del poder hacia nuevos horizontes.

El pensador que da cuenta con mayor claridad de ese cambio de concepción del poder es, sin duda, Michel Foucault. El enfoque foucaultiano del poder ejerce en el núcleo de las teorías críticas actuales la influencia que ejercía el modelo leninista durante la primera mitad del siglo XX. Foucault atribuye una importancia determinante a la idea de micropoder. Según él, el poder está disperso en la sociedad y no concentrado en un Estado del cual procedería, unilateralmente, la dominación. Esta concepción «ascendente» pone el acento en la inscripción del poder en instituciones «intermedias» tales como la escuela, los hospitales, el ejército y las prisiones, que producen individuos integrados desde siempre a relaciones de fuerza. De ello se desprende la idea –típicamente estructuralista– según la cual el poder no tiene, hablando con propiedad, un sujeto. En el modelo leninista, el sujeto del poder es el Estado y, en última instancia, la clase burguesa que el Estado representa (de manera compleja).

Las implicaciones estratégicas de esta filosofía son considerables. El enfrentamiento con el Estado solo tiene sentido cuando este concentra una parte significativa del poder. Desde el momento en que el poder está disperso por los cuatro rincones del mundo social, la lucha contra él forzosamente tiene que dispersarse igualmente. Para Foucault, los espacios de la protesta son múltiples, así como los actores que la encarnan. En este tipo de enfoque, la lucha no culmina

[19] Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, textos escogidos y presentados por Razmig Keucheyan, París, La Fabrique, 2012, cuaderno 7, parágrafo 16, p. 43 [ed. cast.: *Antología. Antonio Gramsci*, traducción y notas de Manuel Sacristán, Madrid, Akal, 2013].

[20] Véase sobre esta cuestión Christine Buci-Glucksmann, *Gramsci et l'Etat. Pour une théorie matérialiste de la philosophie*, París, Fayard, 1975 [ed. cast.: *Gramsci y el Estado. Hacia una teoría materialista de la filosofía*, Madrid, Siglo XXI de España, 1978].

[21] Véase Peter Thomas, *The Gramscian Moment*, cit.

nunca, es decir, que ninguno de los antagonistas obtiene la victoria definitiva. En el seno del movimiento obrero, la idea dominante es, por el contrario, que llegado el momento, un enfrentamiento decisivo zanja la cuestión en uno u otro sentido, pensamiento ilustrado por la expresión «lucha final». La ausencia de clímax en la teoría foucaultiana del poder no impide que los antagonistas evolucionen en el contacto recíproco, esto es, que el poder –y la resistencia a él– tengan una historia. La doctrina del poder elaborada por Foucault es pues relacional y no sustancial. La mayor parte de los pensadores estructuralistas y postestructuralistas defienden este tipo de perspectiva. El concepto de «rizoma» desarrollado por Gilles Deleuze con Félix Guattari, así como la idea de las «sociedades de control», son ejemplos de ello[22].

La teoría del poder de Michel Foucault es típica de la nueva izquierda. Como dice Ingrid Gilcher-Holtey,

> si hemos de creer en las concepciones de esta Nueva Izquierda, el socialismo debe realizarse, no tanto mediante la revolución política y social, la toma del poder y la estatización de los medios de producción, sino apuntando a liberar al hombre de la alienación: en lo cotidiano, en la familia, en las relaciones sexuales y en sus relaciones con el prójimo[23].

Foucault no emplea la noción de «alienación» y es crítico respecto de la idea de que la sexualidad debería, de alguna manera, «liberarse»[24]. Lo cual no impide que comparta con la nueva izquierda la voluntad de romper con el «estadocentrismo». La nueva izquierda politiza aspectos de la existencia hasta entonces considerados exteriores al campo político. La politización de la sexualidad es un ejemplo, cuya importancia se hizo manifiesta en el transcurso de los años setenta, particularmente en el seno de los movimientos feministas y homosexuales. Por ello, la «crítica de la vida cotidiana», tan cercana a Henri Lefebvre, constituye una temática central del periodo que desemboca en el cuestionamiento de las formas tradicionales –socialdemócrata y centralista democrática– de organización de la izquierda, a favor de organizaciones menos jerarquizadas y más flexibles. ¡Viva la revolución! (VLR), un colectivo maoísta *«spontex»* del que surgieron el Movimiento de liberación de las mujeres y el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria y hasta el Movimiento de Trabajadores Árabes, ilustran esta tendencia. La organización reticular y horizontal del movimiento «altermundialista» de la década de 1990, de la que con frecuencia se dice que apareció junto con él, en realidad fue muy anterior, lo mismo que las teorías del «antipoder», que se le atribuyen a aquel movimiento.

Resonancias del estructuralismo

Una característica de la nueva izquierda es la proliferación de corrientes a las que dio lugar. Sin duda, tenemos que remontarnos a los años posteriores a la revolución de 1830, descritas por Jacques Rancière en *La Nuit des prolétaires [La noche de los proletarios]*, para encontrar una abundancia doctrinal comparable a la que desencadenó a partir de la década de 1960[25].

Ya se ha dicho: la nueva izquierda es el producto de la crisis de los partidos y sindicatos tradicionales de la clase obrera y de la creciente desconfianza que inspiraron. Una historia típica, en este sentido es la de la Unión de Estudiantes Comunistas (UEC) francesa, la organización estudiantil asociada al Partido Comunista[26]. Las escisiones «izquierdistas» –proitaliana, trotskista, maoísta– que experimentó la UEC a partir de los sesenta suscitaron sistemáticamente la

---

[22] Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980 [ed. cast.: *Mil mesetas*, Valencia, Pre-textos, 1996] y Gilles Deleuze, «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle», *Pourparlers*, París, Minuit, 1990 [ed. cast.: «Post-scriptum» en *Gilles Deleuze. Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-textos, 2006].

[23] Ingrid Gilcher-Holtey, «La contribution des intellectuels de la nouvelle gauche à la définition du sens de Mai 68», en Geneviève Dreyfus-Armand, Robert Frank, Marie-Françoise Lévy y Michelle Zancarini-Fournel (dirs.), *Les Années 68. Le temps de la contestation*, París, Complexe, 2000.

[24] Michel Foucault, *La volonté de savoir. Historie de la sexualité*, tomo I, París, Gallimard, 1984 [ed. cast.: *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad*, tomo I, Madrid Siglo XXI de España, 2005]. En su obra, Foucault se opone a la «hipótesis represiva» en materia de sexualidad, lo cual lo enfrenta a numerosos pensadores críticos de la época y a la atmósfera general que prevalecía. Dejaremos de lado esta cuestión, secundaria para el asunto que nos ocupa.

[25] Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires, Archives du rêve ouvrier*, París, Fayard, 1981 [ed. cast.: *La noche de los proletarios*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010]. Sobre este periodo, véase también David Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, Londres, Routledge, 2003 [ed. cast.: *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2008].

[26] Véase Bernard Pudal y Frédérique Matonti, «L'UEC ou l'autonomie confisqué (1956-1968)», en Dominique Damamme *et al.*, *Mai-juin 68*, cit.

aparición de nuevas corrientes que mantenían relaciones conflictivas con el Partido Comunista francés y entre ellas mismas.

Entre las teorías que circulan dentro de la nueva izquierda, conviene establecer una distinción entre las que están vinculadas con grupos políticos y las que no lo están. El estructuralismo corresponde a la segunda categoría, en el sentido de que no existía ningún partido ni movimiento que se ajustara a ese paradigma. Lo mismo sucedía con el existencialismo o la Escuela de Fráncfort, que no son corrientes políticas organizadas. Lo cual no significa que tales corrientes carecieran de «base social» *lato sensu;* la relación entre el estructuralismo y el auge de la tecnocracia en Francia ya fue analizada en su día por Lefebvre[27]. Significa meramente que el propósito de estos paradigmas no era acabar materializándose necesariamente en organizaciones.

La situación del comunismo, del trotskismo, del maoísmo, del *operaismo,* del situacionismo, del anarquismo, del consejismo, del feminismo, de la ecología política y de sus numerosas variantes es diferente. Cada una de estas denominaciones remite a una teoría crítica más o menos homogénea, pero también designa partidos, asociaciones, sindicatos, vanguardias, en suma, organizaciones que reivindican tales teorías. Las organizaciones en cuestión pueden tener dimensiones variables. Los militantes del Partido Comunista durante mucho tiempo se contaban por centenas de miles, los de la Internacional Situacionista de Guy Debord, como mucho, por decenas. También su principio de funcionamiento puede ser diferente. El Movimiento de Liberación Femenina (MLF) era una estructura poco centralizada, en todo caso, en sus comienzos[28]. En cambio, la Organización Comunista Internacionalista (OCI), una de las ramas del trotskismo francés, es un partido jerarquizado, además de ser homogéneo en el plano doctrinal. No obstante, en los dos casos se da una interacción entre las ideas y una «base social», lo cual plantea la cuestión de la relación que mantienen las teorías críticas con los «repertorios de acción» o las destrezas militantes.

[27] Henri Lefebvre, *L'Idéologie structuraliste,* París, Points, 1975.

[28] Véase Dominique Gougeyróllas-Schwebel, «Le féminisme des années 1970», en Christine Fauré (dir.), *Encyclopédie politique et historique des femmes,* París, Presses Universitaires de France, 1997 [ed. cast.: *Enciclopedia histórica y política de las mujeres,* Madrid, Akal, 2010].

Que una corriente de pensamiento no disponga de base social no significa que no ejerza su influencia en el periodo considerado. En el caso del estructuralismo, esta influencia fue grande. Este paradigma ha sido uno de los pilares del «momento» teórico que se extendió desde 1960 hasta fines de los años setenta[29]. A lo largo de los decenios siguientes, se difundió por el mundo y ha irrigado el conjunto de las teorías críticas. Aparte del marxismo, el estructuralismo es la única corriente que ha ejercido influencia en todos los sectores del pensamiento y que, al mismo tiempo, se «hibridó» sistemáticamente con otras corrientes. Así es como podemos decir que, del mismo modo en que existen un feminismo, una ecología y estudios literarios marxistas, existe un feminismo, una ecología y estudios literarios que se inspiran en el estructuralismo. Por ello es decisivo precisar los contornos de ese paradigma e interrogarse sobre las relaciones que entabla con los movimientos políticos de las décadas de 1960 y 1970. En la base del estructuralismo hay cuatro operaciones teóricas principales[30]. La primera es la importación al interior de las ciencias sociales de modelos propios de la lingüística y, muy especialmente, del modelo de la lingüística estructural. Saussure es el principal inspirador de esta corriente. Sus ideas pasaron por Roman Jakobson y la Escuela de Estudios Literarios de Praga para alcanzar luego al fundador del estructuralismo francés, es decir, Claude Lévi-Strauss. Este aplica primero la lingüística estructural a las estructuras del parentesco. El autor de *Anthropologie structurale [Antropología estructural]* (1958) asimila estas estructuras a un lenguaje y considera el intercambio de mujeres entre grupos como una forma de comunicación. A partir de aquella primera aplicación a un hecho social, los estructuralistas ponen el modelo lingüístico al servicio del análisis de todos los asuntos humanos. En *Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse [Cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis]* (1964), Lacan defiende la idea de que el inconsciente está

[29] Sobre la noción de «momento» teórico, véase Frédéric Worms, «Le moment philosophique des années 1960 en France. De la structure a la différence», *Esprit,* mayo de 2008.

[30] Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism,* cit., cap. 2. Véase también François Dosse, *Histoire du structuralisme. Le champ du signe,* tomo I, París, La Découverte, 1995 [ed. cast.: *Historia del estructuralismo,* Madrid, Akal, 2004]. Es evidente que una corriente tan rica como el estructuralismo no puede reducirse a cuatro operaciones teóricas, por fundamentales que sean. Sin embargo, sería igualmente errado sostener que no hay nada que reúna las diversas variantes de esta corriente.

estructurado como un lenguaje. La semiología desarrollada por Roland Barthes concibe el mundo social en su conjunto como un sistema de signos, como lo ilustran los estudios reunidos en *Mythologies [Mitologías]* (1957). La tendencia a generalizar el modelo lingüístico alcanza su apogeo con el principio enunciado por Derrida en *De la grammatologie [De la gramatología]* (1967), precisado más tarde en *La Dissémination [La diseminación]* (1972), según el cual «no hay nada fuera del texto». Derrida deja de lado la hipótesis saussuriana según la cual el lenguaje es un «sistema de diferencias» estable, marcando con ello una de las vías por las cuales se efectúa la transición del estructuralismo al postestructuralismo. Desde su punto de vista, el significante es irremediablemente «fluctuante». El paso del modelo de la lingüística estructural a la «textualidad» derridiana no supone sin embargo la renuncia a la primacía atribuida al lenguaje[31]. En el seno del postestructuralismo, el lenguaje goza de una centralidad que se hace evidente además en los análisis de Foucault dedicados al «orden del discurso».

La segunda característica del estructuralismo es su relativismo, es decir, la crítica de la verdad que emprende. La lingüística saussuriana se basa en una concepción «interna» de la significación. Defiende la idea de que el significante adquiere su sentido por la posición que ocupa en la estructura de la lengua, diferenciándose de otros significantes y oponiéndose a ellos. De Saussure pone entre paréntesis la instancia de la «referencia» –aquello a lo que se refieren los significantes en la realidad–, pues esta no interviene en modo alguno en la determinación del «valor lingüístico». Los estructuralistas franceses radicalizan esta evacuación de la realidad. A sus ojos, no existe ninguna «correspondencia» simple que rija las relaciones entre el lenguaje y la realidad. La idea derrideana según la cual «no hay nada fuera del texto» no significa nada diferente, lo mismo que la presentada por Foucault, que sostiene que el vínculo entre «las palabras y las cosas» está mediado por una *episteme*[32]. La subversión de la verdad a la que se entrega el estructuralismo participa de una tendencia más general, típica de los años sesenta y setenta, a someter a crítica el conjunto de la ciencia moderna y sus supuestos. Esta tendencia es en sí misma la expresión de la hipótesis del fin de los

[31] Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism,* cit., p. 42.

[32] Michel Foucault, *Les Mots et les Choses,* París, Gallimard, 1966 [ed. cast.: *Las palabras y las cosas,* Madrid, Siglo XXI de España, 1967].

60-70} Crítica a la C. moderna y sus supuestos

«grandes relatos» profetizada por Lyotard en *La condition postmoderne [La condición posmoderna]* de 1977[33].

El tercer elemento sobre el que se asienta el estructuralismo es su relación con la causalidad y la progresiva insistencia de sus representantes en señalar el carácter contingente de la historia. En el centro mismo del estructuralismo de la década de 1960 –el de obras clásicas tales como *Anthropologie structurale, Mythologies, Les Mots et les choses [Las palabras y las cosas]* y *Lire le Capital [Para leer El Capital]*– predomina una forma de determinismo y de objetivismo histórico que se manifiesta en la particular atención prestada al análisis de la «larga duración» y de las «invariantes estructurales» constitutivas del mundo social. En muchos sentidos, el estructuralismo es el heredero de la tradición positivista (Comte, Durkheim) y saint-simoniana francesa. Por supuesto, el marxismo también ejerció su influencia en estos aspectos del estructuralismo.

De todos modos, con el tiempo, la contingencia adquiere una importancia creciente en la teoría estructuralista. Los sucesos de mayo de 1968 no son ajenos a esta evolución que ninguno de los autores interesados en la cuestión había anticipado y cuyo advenimiento contradice frontalmente las tesis[34]. Así es como el acontecimiento pasó a ocupar un lugar cada vez más decisivo en sus análisis. Uno de los autores emblemáticos de los años que siguieron al mayo de 1968, Gilles Deleuze, pone el acento –en una línea «vitalista»– en la creatividad ilimitada del deseo. La aparición de *L'Anti-Œdipe [Anti-Edipo]* en 1972 constituye en ese sentido uno de los puntos de paso hacia el postestructuralismo. En Althusser, el estructuralismo implacable de los comienzos da paso a un «materialismo aleatorio» o un «materialismo del encuentro». Durante una entrevista con André Glucksmann y Maurice Clavel, Foucault recoge la idea enunciada por este último según la cual el filósofo debe hacerse un «periodista trascendental». El determinismo estructuralista original ha dejado gradualmente su lugar a una filosofía de la historia situada bajo el signo de la contingencia y del acontecimiento. Los teóricos actuales del «acontecimiento», que son Alain Badiou, Slavoj Žižek y Jacques Rancière son herederos de esta problemática.

[33] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne,* cit. Sobre el movimiento de «crítica de las ciencias», véase Michel Dubois, *La Nouvelle Sociologie des sciences,* París, Presses Universitaires de France, 2001.

[34] Lo que Henri Lefebvre hizo notar en *La Idéologie structuraliste,* cit. Véase también Kristin Ross, *May 68 and its Afterlives,* Chicago, University of Chicago Press, 2002.

La cuarta operación teórica que caracteriza el estructuralismo es la crítica del «sujeto» a la que se entrega, crítica que desemboca en un «antihumanismo». En la conclusión de *Les Mots et les choses* (1966), Foucault anuncia la muerte del hombre, que podría borrarse «como en el borde del mar un rostro de arena» y afirma:

> El hombre no es el problema más viejo ni el más constante que se le ha planteado al saber humano. [...] El hombre es una invención cuya fecha reciente, y probablemente su próximo fin, muestra fácilmente la arqueología de nuestro pensamiento.

Althusser, por su parte, emplea la expresión «antihumanismo teórico», particularmente en el transcurso de un debate que lo enfrenta al «humanista» Roger Garaudy en el comité central del Partido Comunista reunido en Argenteuil en 1966[35]. Para Alhusser, la historia es un «proceso sin sujeto ni fin». Si bien es indudable que tiene lugar una lucha de clases, ningún sujeto de la emancipación es su motor consciente. En las *Mythologiques [Mitológicas]*, Lévi-Strauss evoca al sujeto:

> ese insoportable niño consentido que ha ocupado la escena filosófica durante demasiado tiempo e impide todo trabajo serio exigiendo que se le preste una atención exclusiva[36].

El blanco al que apunta el antihumanismo de Foucault, Althusser y Lévi-Strauss es el humanismo en general, pero más particularmente el existencialismo sartreano. Sartre es el rival de la generación filosófica precedente, a quien los estructuralistas enfrentan en esa época.

Es interesante comprobar que, en esa misma época, otra corriente de pensamiento, concretamente, la Escuela de Fráncfort, estaba elaborando una forma de «antihumanismo». Desde finales de los años cuarenta, Adorno y Horkheimer se habían entregado a elaborar una crítica del potencial emancipador de la razón y del universalismo llamada «dialéctica de la Ilustración»[37]. La tesis que proponen es la de que los valores fundadores de la Ilustración –el progreso, la libertad, la autonomía individual– gradualmente fueron volviéndose contra sí mismos. Si bien fueron liberadores confrontados al Antiguo Régimen y al oscurantismo, en el siglo XX se volvieron cómplices de las peores atrocidades. Adorno y Horkheimer presentan en particular los campos de exterminio como el resultado de la razón degenerara en pura racionalidad «instrumental».

UNA REVISIÓN DEL «PENSAMIENTO DEL 68»

El problema de la relación entre el estructuralismo y la nueva izquierda ha sido objeto de numerosos debates. Lo que se ha intentado establecer es en qué medida los movimientos políticos de los decenios 1960-1980 estaban o no «en fase» con esa corriente de pensamiento. Hay dos hipótesis enfrentadas sobre esta cuestión. La primera es la del «pensamiento del 68», formulada en la obra de ese nombre de Luc Ferry y Alain Renaut cuyo subtítulo es «Ensayo sobre el antihumanismo contemporáneo» *(La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain)*. Para Ferry y Renaut, el estructuralismo –Lacan, Foucault, Bourdieu y Derrida en particular– es «el pensamiento del 68». Esta doctrina mantiene en otros términos una afinidad con el momento político de los años sesenta y setenta, en el sentido de que «son el síntoma de un mismo fenómeno cultural»[38]. El operador que establece el vínculo entre los dos es el «antihumanismo». Según estos autores, los lemas tales como «gozar sin trabas» o «está prohibido prohibir», que se cuentan entre los más célebres de 1968, son expresiones de esta crítica del «sujeto» clásico. Su argumento principal consiste en distinguir el humanismo clásico del individualismo contemporáneo: 1968 fue un acontecimiento individualista, pero en modo alguno humanista. Lo que ocurre es que, a sus ojos, «el sujeto muere en el acontecimiento del individuo»[39]. Independientemente de cuáles hayan sido sus intenciones, los protagonistas de 1968 habrían contribuido así a engendrar una «era del vacío», según la expresión de Gilles Lipovetsky.

La segunda hipótesis afirma que 1968 se opuso radicalmente al estructuralismo. Quienes defienden esta hipótesis son fundamental-

---

[35] Véase Frédérique Matonti, «Arts, culture et intellectuels de gauche au XX siècle», en Jean-Jacques Becker y Gilles Candar (dirs.), *Histoire des gauches en France*, cit.

[36] Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, París, Plon, 1971, pp. 614-615 [ed. cast.: *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI de México, 1991].

[37] Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La Dialéctique de la raison*, París, Gallimard, 1974. (*Dialektik der Aufklärung* se publicó en 1947 [ed. cast.: *Dialéctica de la Ilustración*, en *Obra completa*, tomo III, Madrid, Akal, 2007]).

[38] Luc Ferry y Alain Renaut, *La Pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, París, Gallimard, 1985, p. 23.

[39] *Ibid.*, p. 123.

mente Henri Lefebvre, Jacques Rancière, Cornelius Castoriadis y, más recientemente, Kristin Ross. Encontramos una divertida expresión cinematográfica de ese punto de vista en *La Chinoise [La china]* (1967) de Jean-Luc Godard, filme en el cual Anne Wiazemsky, que encarna a una militante maoísta, tira tomates a un ejemplar de *Les Mots et les choses* de Foucault. Para estos autores, los movimientos de las décadas de 1960 y 1970 fueron antiestructuralistas por dos razones. En primer lugar, a causa de la temática de la «alienación»: nada más humanista que ese tema crítico que apunta a restablecer –o a establecer por primera vez– una «esencia» propia del hombre corrompida por el capitalismo[40]. La segunda característica de 1968 que ha cogido en falta al estructuralismo es que este, al insistir en la «larga duración» y las «invariantes estructurales», es lo contrario de un pensamiento del acontecimiento. La idea de que un acontecimiento pueda trastocar el curso de la historia le es ajena. Como decía una frase clásica de la época retomada como propia por Lucien Goldmann, «las estructuras no bajan a la calle».

¿Cuál es la hipótesis acertada? A favor de la tesis de Ferry y Renaut no faltan argumentos para confirmar un vínculo entre el estructuralismo y los movimientos de los años sesenta y setenta. En primer lugar, la cronología editorial: Foucault publica la *Histoire de la folie [Historia de la locura]* en 1961, *Les Mots et les choses* en 1966, *L'Archéologie du savoir [La arqueología del saber]* en 1969, *Pour Marx* y *Lire le Capital* de Althusser y de sus alumnos aparecen ambos en 1965. *Lénine et la philosophie [Lenin y la filosofía]*, que en su origen fue una conferencia pronunciada por Althusser en la Sorbona apareció publicado en febrero de 1968. *L'Écriture et la différance [La escritura y la diferencia]* y *De la grammatologie* de Derrida se publican en 1967, los *Écrits [Escritos]* de Lacan, en 1966, y *Les Héritiers [Los herederos]* de Bourdieu y Passeron en 1964. Y no solo se publican; se compran en grandes cantidades. La segunda mitad de la década de 1960 y la primera de 1970 marcan la edad de oro de la edición en ciencias humanas. Entre abril y diciembre de 1966, se venden 20.000 ejemplares de *Les Mots et les choses* de Foucault. La primera tirada de 5.000 ejemplares de los *Écrits* de Lacan –que no son precisamente textos de lo más sencillos– se agota en quince días. Por supuesto, el hecho de que los libros se compren no significa que

[40] Véase en este sentido el análisis de Norman Geras, *Marx and Human Nature. Refutation of a Legend*, Londres, Verso, 1983.

se lean ni significa que tengan una influencia real en la manera de actuar de los individuos. Se puede aventurar la hipótesis de que el contenido de las obras de ese género, bastante «técnicas», ciertamente circuló por la población, pero sin duda, lo hizo más por intermedio de las reseñas aparecidas en la prensa que mediante la lectura inmediata. Algunos periódicos o revistas, como por ejemplo *Le Nouvel Observateur* o *L'Express* llegan a especializarse en esa época en dirigirse a los nuevos públicos cultivados que la masificación de la enseñanza superior y el aumento del nivel de vida –y, por consiguiente, del consumo cultural– generan en las sociedades occidentales desde el fin de la Segunda Guerra Mundial[41].

Con todo, está claro que Ferry y Renaut pasan por alto una parte significativa de lo que son el pensamiento y el acontecimiento de 1968. Los años que lo precedieron se caracterizaron tanto por una profusa actividad editorial no (y hasta anti) estructuralista. En 1967 aparecen *La Société du spectacle* de Guy Debord y el *Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations [Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones]* de Raoul Vaneigem. El año anterior, se había publicado ya *De la misère en milieu étudiant [Sobre la miseria en la vida estudiantil]* de Mustapha Khayati. Esos textos pertenecen al movimiento situacionista, surgido del cruce entre un marxismo libertario y la tradición de las vanguardias francesas, principalmente dadaísta, surrealista y letrista. En 1968 también Sartre y el existencialismo tienen actualidad aun cuando el momento filosófico sartreano indudablemente ya había pasado. Cuando en mayo de 1968 Sartre interviene en el gran anfiteatro de la Sorbona, una parte de los asistentes lo abuchea, pero también recibe muestras de gran respeto por parte de los estudiantes. Podríamos multiplicar los ejemplos de corrientes filosóficas, sociológicas, artísticas o de otras esferas que tuvieron un impacto más o menos importante en 1968: la Nouvelle Vague, las variantes de marxismo, el psicoanálisis, el catolicismo de izquierda, etcétera. Desde un punto de vista general, la idea de que a un acontecimiento de la amplitud y de la complejidad de Mayo 68 pueda asignársele un «pensamiento» único y homogéneo es metodológicamente errada.

A ello se agrega el hecho de que, si el estructuralismo fuera el «pensamiento del 68», no se comprendería el desarrollo, después de 1968, del postestructuralismo. De este último hemos dicho que re-

[41] Véase Philippe Olivera, «Les livres de Mai», en Dominique Damamme *et al.*, *Mai-juin 68*, cit.

nuncia a concebir el lenguaje como una estructura estable y que atribuye una importancia cada vez mayor a la contingencia. El estructuralismo de los años sesenta, por el contrario, consideraba el lenguaje como un sistema de diferencias durable y defendía un enfoque determinista de la historia. Ahora bien, es evidente que mayo de 1968 fue lo que desestabilizó el estructuralismo original y hizo que fuera nuevamente concebible, a los ojos de los mismos que lo había elaborado, lo imprevisto histórico. El estructuralismo clásico corresponde a las décadas de 1950 y 1960, un periodo en el que Francia se «moderniza» y en el que, si bien hubo evoluciones sociales, estas parecieron inscribirse en marcos fijos. El estallido de mayo trastoca la percepción de la política y de la historia y obliga a los estructuralistas a reevaluar sus posiciones. El estructuralismo no es el «pensamiento del 68» porque mayo de 1968 fue lo que obligó a esta corriente a evolucionar hacia el postestructuralismo.

Hacia las nuevas teorías críticas

Los pocos elementos de la historia de la nueva izquierda que hemos repasado nos permiten esbozar una hipótesis importante para la comprensión de la génesis de las nuevas teorías críticas. Como hemos visto, dos de las principales características de los pensamientos críticos de los decenios de 1960 y 1970 son, por una parte, la multiplicación de los sujetos de la emancipación y, por la otra, el abandono progresivo de la concepción del poder «concentrado en el Estado», a favor de un enfoque «descentralizado». Estas características resultan de la crisis que atraviesan en aquella época las organizaciones políticas y sindicales tradicionales de la clase obrera. También surgen de la multiplicación de los «frentes secundarios», alrededor sobre todo del feminismo, del anticolonialismo y de la ecología. Ahora bien, estas características también están muy presentes en las teorías críticas actuales, aparecidas a lo largo de la segunda mitad de la década de 1990. Así es como uno de los debates mantenidos en el seno de tales teorías gira alrededor del concepto de «multitud» y aborda la cuestión de saber si la multitud reemplaza a la clase obrera como nuevo sujeto de la emancipación[42]. Los autores contemporáneos que tratan las cuestiones de

[42] Véase también Gopal Balakrishnan (ed.), *Debating Empire*, Londres, Verso, 2003.

la identidad, como los representantes de la teoría *queer* (Judith Butler, Eve Sedgwick), los teóricos del reconocimiento (Axel Honneth, Nancy Fraser) o los pensadores del poscolonialismo, también están en la busca de nuevos sujetos políticos. El problema que los une, más allá de la diversidad de los enfoques, es determinar quiénes serán los actores de las transformaciones sociales futuras y cómo influirá su «identidad» en la naturaleza de tales transformaciones. Ernesto Laclau, Benedict Anderson, Tom Nairn, Étienne Balibar y Jürgen Habermas, por su parte, analizan el concepto de «pueblo», en su relación con la globalización (Nairn), la construcción europea (Balibar, Habermas) o la aparición de antagonismos en el interior mismo de las naciones (Laclau). A sus ojos, el pueblo sigue siendo, como en la época moderna, el principal vector de la emancipación. Los pensadores del «acontecimiento» que son Alain Badiou y Slavoj Žižek, para quienes el «sujeto» se constituye en la fidelidad a un acontecimiento fundador, participan igualmente de esta búsqueda.

La conclusión de estos datos es sencilla. La crisis del sujeto de la emancipación y la multiplicación de los sujetos posibles de emancipación no se remontan a la caída del Muro de Berlín sino a la década de los sesenta. Ciertamente, los términos de este debate han evolucionado a lo largo del medio siglo transcurrido. La importancia que se le atribuía antes a la temática de la locura y al potencial emancipador de los alienados ha decrecido. Las luchas de las mujeres y de los homosexuales indudablemente han progresado, lo cual implica que sus modalidades cambiaron. Y, sin embargo, el debate actual es el mismo y gira alrededor de la misma crisis del sujeto de la emancipación. Como desde aquel periodo ningún sujeto hegemónico ocupó el lugar de la clase obrera, los teóricos críticos contemporáneos continúan buscando sustitutos potenciales o nuevas articulaciones.

Puede enunciarse un argumento análogo respecto de la cuestión del poder. Se comprueba hoy una tendencia entre numerosos teóricos críticos actuales (Holloway, Virno, Negri) a sostener que la lucha que antes adquiría diversas formas –social, sindical, institucional, armada– debe sustituirse por el exilio, la defección, la nomadización, en suma, un conjunto de estrategias «indirectas» que apuntan más a mantener a distancia el aparato del Estado que a enfrentarlo directamente. Como lo afirma una célebre frase de Deleuze, a menudo retomada por estos autores: «Huir, pero al huir, buscar un

arte como lucha política

arma»[43]. Este cuerpo de doctrina se ha denominado comúnmente «teorías del antipoder». Bartleby, el célebre personaje de Hermann Melville, se ha considerado a menudo como el caso ejemplar de la estrategia de rodeo en una relación de fuerza. En la novela de Melville, Bartleby, el escribiente, responde sistemáticamente «preferiría no hacerlo» a cada orden de su jefe, lo cual conduce progresivamente a que este último renuncie a imponerle nada[44]. Los pensadores que desarrollan la teoría del antipoder las presentan explícitamente en oposición al leninismo, considerado un fracaso a causa de la experiencia catastrófica de la Unión Soviética. Ahora bien, también en estos casos, la problemática dista mucho de ser nueva. El muro cayó y los movimientos sociales han sufrido profundas derrotas, pero, subterráneamente, los problemas planteados en los años sesenta han persistido y reaparecen hoy más candentes que nunca.

[43] Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, París, Flammarion, 1977, p. 164 [ed. cast.: *Diálogos*, Madrid, Biblioteca de Filosofía, 1980].

[44] Véase Hermann Melville, *Bartleby, une histoire de Wall Street*, París, Ámsterdam, 2007 [ed. cast.: *Bartleby, el escribiente*, trad. de Jorge Luis Borges, Buenos Aires, Ediciones Librería La Ciudad, 1979 / trad. de Eduardo Chamorro, Madrid, Akal, 1983]. Bartleby ha suscitado el interés de numerosos pensadores contemporáneos. Gilles Deleuze le dedicó un texto titulado «Bartleby, ou la formule», en *Critique et clinique*, París, Minuit, 1999 [ed. cast.: *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996]. Lo mismo hicieron Giorgio Agamben y Slavoj Žižek; el primero con *Bartleby, ou la création*, París, Circé, 1998 [ed. cast.: en *Preferiría no hacerlo*, varios autores, Pre-Textos, Valencia, 2000] y el último con *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, 2006 [ed. cast.: *Visión de paralaje*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006].

III. LOS INTELECTUALES CRÍTICOS CONTEMPORÁNEOS: UNA TIPOLOGÍA

En el contexto del reflujo de los movimientos sociales de la segunda mitad de la década de 1970, hubo varias reacciones que prevalecieron en el interior del campo intelectual. El conjunto de esas reacciones forma el esbozo de una tipología de los pensadores críticos contemporáneos. Entre los pensadores de esta época podemos identificar seis categorías de reacción que llamaré los «conversos», los «pesimistas», los «resistentes», los «innovadores», los «dirigentes» y los «expertos». El carácter de «tipo ideal» –en el sentido bien conocido de Max Weber– de esas categorías es evidente. En general, un intelectual se encuentra repartido entre varias de ellas. Algunos de estos tipos tienden a ser excluyentes entre sí, si no en el plano lógico, al menos en el práctico. Pero, desde un punto de vista general, la mayoría de las combinaciones que puedan darse entre tales tipos son concebibles.

Los factores determinantes que influyen para que un intelectual crítico corresponda a una u otra categoría son variables. Un primer elemento que orienta la trayectoria de los pensadores críticos tiene que ver con la evolución global del campo intelectual y, particularmente, del campo universitario cuyas conmociones han influido durante estas últimas décadas en sus convicciones políticas. Ser un pensador crítico –marxista en la mayoría de los casos– de la universidad francesa en la época en que Louis Althusser pronunciaba una conferencia sobre *Lénine et la philosophie* en la Sorbona (en febrero de 1968) es una cosa y serlo veinte años después, cuando la contrarrevolución liberal está en pleno apogeo y cuando la proporción global de intelectuales críticos ha decrecido considerablemente, es otra muy diferente. El desplazamiento hacia el centro del campo universitario propio de los años ochenta y noventa arrastró consigo a numerosos teóricos anteriormente contestatarios y redujo la probabilidad de que los teóricos jóvenes siguieran esta última línea. Esto muestra, una vez más, que los intelectuales no escapan a las leyes generales que rigen el campo social en el cual evolucionan.

Un segundo factor que influye en la trayectoria de los intelectuales es el destino de las organizaciones a las que pertenecieron. La autodisolución de la Izquierda Proletaria en 1973 tuvo, evidentemente, un impacto en la itinerario de sus miembros, fueran o no intelectuales. Lo mismo cabe decir de la Internacional Situacionista en 1972 o de Potere Operaio –la organización de Toni Negri– en 1973. El hecho de que la Liga Comunista Revolucionaria haya perdurado adquiriendo diversas formas desde que se fundara en 1966 es un caso interesante. Sin duda, la plasticidad de esta organización se debió en gran medida al hecho de que los intelectuales que formaron parte de ella persistieron en su compromiso político. Y viceversa, la fidelidad de esos intelectuales a su compromiso probablemente haya contribuido a su perennidad. Sin duda el «capital simbólico» –para hablar como Bourdieu– investido por ellos en su representación pública (legitimación) explica en parte su longevidad.

Un tercer factor que fundamenta la trayectoria de los pensadores críticos durante estas últimas décadas es de orden doctrinal. Los «nuevos filósofos», que suministran importantes contingentes a la categoría de los «conversos», se reclutan en gran medida en las columnas maoístas y, particularmente, en las de la Izquierda Proletaria. ¿Cómo se entiende este fenómeno? Como ya lo ha mostrado Michael Christofferson, la Izquierda Proletaria se distingue de los demás grupos izquierdistas de los setenta por su concepción «moralista» de la lucha de clases[1]. Esa concepción se trasluce sobre todo en los términos en los cuales se denunciaban, en su órgano *La Cause du peuple*, las artimañas de las clases dominantes. Esta denuncia adquiría con frecuencia la forma de condena de la «inmoralidad» de la burguesía, con un vocabulario que sus militantes consideraban adecuado para que lo entendieran los obreros. El caso de Bruay-en-Artois (el asesinato de la hija de un minero perpetrado en 1972 y del cual la Izquierda Proletaria acusaba a un notable local) ilustra esa actitud. Ahora bien, uno de los rasgos típicos de los «nuevos filósofos» es precisamente sustituir la política por la moral. El maoísmo de la Izquierda Proletaria y la moral de los «derechos del hombre», defendida por André Glucksmann, Bernard-Henri Lévy y ulteriormente sus compañeros, no son ajenos a esta tendencia.

Esto, por supuesto, no implica que el maoísmo conduzca automáticamente a la renuncia de la radicalidad de las décadas de 1960

[1] Michael S. Christofferson, *French, Intellectuals Against the Left*, cit., p. 59.

y 1970. Los casos de Alain Badiou y de Jacques Rancière, surgidos también de las corrientes maoístas, demuestran lo contrario, lo mismo que los casos de Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi y Samir Amin. Al contrario, Pierre-André Taguieff es, en su origen, un *pro situ*, es decir, un discípulo de los situacionistas. Lo cual no le impide figurar entre los principales críticos del radicalismo político contemporáneo ni ser miembro de la redacción de la revista neoconservadora francesa *Le Meilleur des mondes*. Por otra parte, los casos de trotskistas que se pasaron a la derecha no son tan extraños, sobre todo en Estados Unidos[2]. Está claro que la correlación entre la orientación doctrinaria defendida en las décadas de 1960 y 1970 y la ulterior trayectoria política existe, pero es compleja. Comprenderla supone analizar caso por caso.

Los conversos

Los «conversos» son esos pensadores que, durante el vuelco de la coyuntura política de la segunda mitad de los setenta, dejaron de elaborar un pensamiento crítico. No todos los conversos se hicieron conservadores, aun cuando algunos hayan recorrido la totalidad del campo político, sin escalas y en tiempo récord. Las trayectorias de Alain Finkielkraut y André Glucksmann en Francia, de Irving Kristol y Norman Podhoretz en Estados Unidos o de Lucio Colletti en Italia (que llegó a ser diputado de Forza Italia después de haber sido un marxista innovador en los setenta), son casos ejemplares en la materia. Aun cuando esos pensadores permanecieron adheridos a posiciones progresistas, dejaron de cuestionar el capitalismo. Por consiguiente, dejaron de ser teóricos críticos: ya no se interrogaban sobre las condiciones de posibilidad de otro mundo.

Los «nuevos filósofos» constituyen el arquetipo del pensador y militante crítico de la década de 1970, reconciliado desde entonces con el orden social. Algunos de los intelectuales que durante las décadas de 1980 y 1990 gravitaron alrededor de la Fundación Saint-Simon corresponde también a esta categoría. Este es, particularmente, el caso de dos de sus fundadores, a saber, François

[2] Véase Nicolas Guilhot, «Les néo-conservateurs: sociologie d'une contre-révolution», en Annie Collovald y Brigitte Gaïti (dirs.), *La Démocratie aux extrêmes. Sur la radicalisation politique*, Paris, La Dispute, 2006.

Furet, miembro del Partido Comunista en los años cincuenta, y Pierre Rosanvallon, que fue un teórico de la «autogestión» –próximo a la Confederación Francesa Democrática del Trabajo– en la década de 1970. Entre los casos menos conocidos, debemos incluir en esta historia la conversión, durante los noventa, de una parte de la escuela de la regulación a una forma moderadamente heterodoxa del paradigma neoclásico denominada «economía de las convenciones»[3]. La escuela de la regulación, cuyo acto fundador fue la publicación, en 1976, de *Régulation et crises du capitalisme [Regulación y crisis del capitalismo]* de Michel Aglietta, en sus orígenes se reivindicaba como adherente al marxismo y el mismo Aglietta era miembro del Partido Comunista, mientras que otros regulacionistas eran simpatizantes del maoísmo (Alain Lipietz) o del Partido Socialista Unificado[4]. Un primer «viraje hacia el centro» se había operado con la llegada de la izquierda al poder en 1981, que condujo a ciertos miembros de esta escuela a transformarse en consejeros del Príncipe. De todas las disciplinas universitarias, la economía es, sin duda, la que sufre más presión por parte de la ideología dominante. Esto se explica por su proximidad con el poder que convierte a los economistas en los «expertos» por excelencia, en particular, desde el final de la Segunda Guerra Mundial y por la función ideológica ejercida por esta disciplina en esta época. La «creencia» económica está en el corazón de la hegemonía neoliberal, lo cual implica que es particularmente permeable a todo apariencia de logro.

Dentro de la categoría de los conversos, conviene distinguir dos tipos de intelectuales. El primero está constituido por aquellos cuya conversión al liberalismo es fruto de un largo proceso, a menudo consecuencia de una crítica del marxismo desde su interior.

[3] Véase, por ejemplo, André Orléan (dir.), *Analyse économique des conventions*, París, Presses Universitaires de France, 2004 y el número especial de la *Revue économique* 40, 2 (1989).

[4] Véase Michel Aglietta, *Régulation et crises du capitalisme* [1976], París, Odile Jacob, 1997 [ed. cast.: *Regulación y crisis del capitalismo*, Madrid, Siglo XXI de España, 1979]. Sobre la evolución de la escuela de la regulación, véase Michel Husson, «L'école de la régulation», de Marx à la Fondation Saint-Simon», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, París, Presses Universitaires de France, 2001; y «The Regulation School: From Marx to the Saint-Simon Foundation», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (eds.), *A Critical Companion to Contemporary Marxism*, Leiden, Brill, 2008.

A lo largo de las décadas de 1960 y 1970, Claude Lefort fue una figura destacable de uno de los colectivos políticos e intelectuales más influyentes de la época, *Socialisme ou Barbarie*[5] cuyo nombre remite a una célebre alternativa elaborada por Rosa Luxemburg y que tiene su origen en la tradición trotskista y, más precisamente, en el Partido Comunista Internacionalista (PCI). Los protagonistas de *Socialisme ou Barbarie* se apartan del PCI antes de adoptar ese nombre, a causa de un desacuerdo referente a la naturaleza de la Unión Soviética, considerada por los trotskistas como un «Estado obrero degenerado», es decir, como un Estado obrero de economía socialista pero cuyos dirigentes, con Stalin a la cabeza, han «traicionado» la revolución. Para Lefort y Castoriadis, en cambio, la URSS constituye un capitalismo de Estado cuya originalidad consiste en que una clase social específica ha ocupado el lugar de la burguesía y esa clase es la burocracia. La diferencia es importante puesto que tiene que ver con la esencia del régimen en cuestión y, en consecuencia, con la estrategia que vaya a adoptarse en relación con él.

A partir de la escisión, *Socialisme ou Barbarie* evolucionará hacia posiciones de tipo «consejistas», es decir, antileninistas y de autogestión. Esto explica el éxito que tuvieron sus tesis entre los estudiantes insurrectos de mayo de 1968 y en los años subsiguientes. La evolución de Lefort lo lleva a una posición cada vez más liberal que terminará por hacerle estructurar su filosofía política alrededor de la oposición entre «democracia» y «totalitarismo». A partir de entonces, defiende la idea de que, en un régimen democrático, el poder es un «lugar vacío» y que la principal característica del totalitarismo es, por el contrario, la «clausura» de la sociedad en sí misma[6]. En los veinticinco años transcurridos desde la fundación de *Socialisme ou Barbarie* en 1949 hasta la publicación de su ensayo sobre Solzhenitsyn de 1975, el autor de *L'Invention démocratique [La invención democrática]* fue pasando por diversas posiciones «izquierdistas» hasta el liberalismo. Lefort prestó apoyo al «plan Juppé» de reforma

[5] La historia de este colectivo se extiende desde 1949 a 1967. La otra personalidad importante de esta corriente es Cornelius Castoriadis. La lista de los pensadores que, en uno y otro momento de su trayectoria, cruzaron la ruta de *Socialisme ou Barbarie* es considerable. Entre ellos encontramos especialmente a Guy Debord, a Vincent Descombes y a Jean-François Lyotard. Véase Philippe Gottraux, *Socialisme ou Barbarie*, cit.

[6] Véase Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, París, Fayard, 1981 [ed. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

del régimen de jubilaciones de 1995 y publicó un artículo de opinión a su favor en *Le Monde* titulado: «Se terminaron los dogmas»[7].

La trayectoria de los intelectuales «antitotalitarios» evocada precedentemente es diferente de la de Claude Lefort. En sus casos, la conversión al orden dominante se operó en un tiempo breve. Esto es lo que muestra el caso del colectivo político literario *Tel Quel*, entre cuyos miembros más conocidos se cuentan Philippe Sollers, Julia Kristeva y Jean-Pierre Faye. La transición de *Tel Quel* –fundada en 1960– de una forma radical de maoísmo a la «nueva filosofía» se produjo entre el otoño de 1976 y la primavera de 1977[8]. Como en el caso de la Izquierda Proletaria, a la que *Tel Quel* se inclina en el plano doctrinario, y por el perfil social de sus miembros, hubo ciertos elementos que, de todas maneras, prepararon esa conversión rápida al orden dominante. En primer lugar, el maoísmo de *Tel Quel* es –en todo caso, oficialmente– antiautoritario, a diferencia del de otras organizaciones de la misma obediencia, como el Partido Comunista Marxista Leninista de Francia o la Unión de Comunistas Marxistas Leninistas de Francia de Alain Badiou, más claramente estructuradas. El componente libertario, y hasta individualista, del maoísmo de *Tel Quel*, que se trasluce sobre todo en la interpretación de la Revolución cultural que proponen sus miembros, es particularmente atrayente. Un elemento que refuerza este individualismo es el hecho de que la revista siempre ha defendido una concepción «modernista» del arte y se ha negado a subordinar la «autonomía» del arte a cualquier función política. Esto explica la línea inestable de *Tel Quel*, que en un momento (alrededor de 1967) se acercó al Partido Comunista y a las *Lettres françaises*. Entre ese maoísmo individualista y el liberalismo antitotalitario ulterior había solo un paso que pudo darse rápidamente durante el invierno 1976-1977.

Hay una categoría de intelectuales que es interesante relacionar con los conversos, me refiero a los «radicalizados». Aunque numéricamente no es lo suficientemente importante para considerarla una categoría completa en esta tipología, la clase de los radicalizados es sintomática de las evoluciones experimentadas en las últimas décadas en el campo intelectual. Los radicalizados son los intelectuales que, en el transcurso de los setenta, defendían posiciones «reformistas» en comparación con las orientaciones revolucionarias de sus colegas. Sin

[7] Claude Lefort, «Les dogmes sont finis», *Le Monde*, 4 de enero de 1996.

[8] Michael S. Christofferson, *French Intellectuals against the Left*, cit., p. 201.

embargo, durante los dos decenios siguientes se radicalizaron, es decir, hicieron el trayecto inverso del de los conversos y se desplazaron hacia la izquierda. Entre los radicalizados hay que mencionar a Jacques Derrida y a Pierre Bordieu. *Les Héritiers* (aparecido en 1964) fue uno de los libros importantes de mayo de 1968. No obstante, el compromiso político de Bourdieu es tardío pues siempre mostró desconfianza respecto de los izquierdismos de los años sesenta y setenta a los que juzgaba «irrealistas»[9]. Su compromiso se expresa públicamente en 1981, en ocasión de un llamamiento de apoyo lanzado junto con Michel Foucault a favor del sindicato polaco Solidarność. Pero solo en 1995 Bourdieu se instala en la filiación de los intelectuales «comprometidos» que, nacida durante el caso Dreyfus, se extiende hasta Sartre y Foucault. Durante los años siguientes y hasta su muerte, en 2002, el sociólogo no dejará de atacar al neoliberalismo y de dar su respaldo a los movimientos sociales. Tomará con ello la actitud contraria a la llamada «axiológicamente neutra» –según la fórmula de Max Weber– que él mismo había teorizado durante las décadas anteriores. En realidad, lo más probable es que las posiciones políticas de Bourdieu no hayan evolucionado durante las décadas de 1980 y 1990 sino que el «corrimiento general hacia el centro» de los campos político e intelectual las hayan hecho parecer más radicales.

Lo mismo puede decirse de Derrida. En los años sesenta y setenta, el autor de *La Dissémination* no se contaba entre los filósofos franceses más políticamente activos. Se mantenía al margen de los compromisos visibles, tanto los que se daban en el marco de las organizaciones obreras, como con los grupos «izquierdistas» o hasta con asociaciones innovadoras como el Grupo de Información sobre las prisiones, en el cual se destacan dos de sus colegas filósofos, Michel Foucault y Gilles Deleuze[10]. Esa inactividad relativa no impidió que Derrida exhibiera posiciones políticas, como en mayo de 1968. Hasta fue detenido y estuvo brevemente preso en Checoslovaquia en 1981 por haber ido a apoyar a los disidentes. Con todo, la publicación en 1993 de *Spectres de Marx [Espectros de Marx]* marca un punto de inflexión. Más que un acontecimiento editorial, aquel fue un acontecimiento político.

[9] Véase Serge Audier, *La Pensée anti-68. Essai sur les orgines d'une restauration intellectuelle*, París, La Découverte, 2008, pp. 245-253.

[10] Sobre la relación de Derrida con la política, véase Christian Delacampagne, «The Politics of Derrida: Revisiting the Past», *MLN (Modern Language Notes)* 121 (2006).

En aquella época Marx estaba considerado infrecuentable. Que un filósofo de la importancia de Derrida le dedique una obra voluminosa, en la cual declara la actualidad de su pensamiento le confiere nueva legitimidad. En ella Derrida sostiene:

> Independientemente de que lo quieran o lo sepan, todos los hombres de toda la tierra son hoy, en cierta medida, herederos de Marx y del marxismo[11].

A ello sigue una profunda meditación sobre el sentido de la herencia marxiana, la oposición entre ontología y «hantología» o «fantología» (la ontología asediada por lo fantasmal, en la especie de la «promesa comunista») y los espectros que, como el de Marx, nunca mueren. La proposición de Derrida en esa obra no es de una radicalidad inusitada. Sin embargo, en el contexto político de la década de 1990, el hecho mismo de dedicar un libro a Marx da testimonio de un proceso de radicalización.

Los pesimistas

Una segunda categoría de intelectuales críticos es la de los pesimistas. Hago notar que en la categoría anterior, la de los conversos, también existe una forma de pesimismo: si esos intelectuales que alguna vez fueron críticos optan por reconciliarse con el orden existente, ello se debe a que consideran que la transformación de la sociedad es imposible o peligrosa. Desde este punto de vista, su conversión es consecuencia de su pesimismo.

El pesimismo es una característica general de la coyuntura actual y procede del hecho de que se ha vuelto difícil concebir un verdadero cambio político. Como ha dicho Fredric Jameson, hoy es más fácil imaginarse el fin del mundo que el fin del capitalismo, una idea que ilustra muy bien la producción fílmica hollywoodense que presenta numerosas circunstancias catastróficas posibles pero ninguna que prefigure un mundo más allá del capitalismo[12]. El pesimismo ambiental también se ha originado en la experiencia de los grandes desastres del siglo XX –colonialismo, nazismo, estalinismo– cuya asimilación gradual en la conciencia colectiva ha cortado de cuajo el optimismo que reinaba en los círculos progresistas antes de la guerra de 1914 y luego, aunque de otra forma, en los años sesenta y setenta[13].

La categoría de los «pesimistas» agrupa a los intelectuales que reúnen pesimismo y radicalidad. A diferencia de los conversos, en el caso de estos últimos, su pesimismo no los lleva a abjurar de sus convicciones. Coexiste junto a ellas. Los pesimistas persisten en elaborar teorías críticas, sin dejar de mostrarse escépticos en lo tocante a la posibilidad de derrotar al capitalismo en un futuro previsible. No excluyen la eventualidad de ese derrocamiento, pero lo consideran improbable por el momento. El pensamiento crítico ha incluido en todas las épocas a grandes pesimistas, aun cuando el pesimismo sea un sentimiento político tradicionalmente situado del lado del conservadurismo[14]. El famoso lema de Gramsci «pesimismo de la razón, optimismo de la voluntad» lo atestigua. Para atenernos al siglo XX, digamos que el calificativo de «pesimista» le conviene perfectamente a Theodor Adorno. Este es no solo uno de los marxistas más importantes del siglo XX, sino además uno de los fundadores de la reflexión contemporánea sobre la cultura y los medios con quien no dejan de dialogar pensadores tales como Stuart Hall, Richard Hoggart, Pierre Bourdieu y Fredric Jameson. Adorno es, en ese aspecto, un pensador crítico de pleno derecho. Al mismo tiempo, *Minima moralia,* sus suntuosas «reflexiones sobre la vida dañada» de 1951 no destilan optimismo. Un ejemplo claro es la dedicatoria a Horkheimer con la que comienza la obra:

> El triste saber del cual ofrezco aquí algunos fragmentos a quien es mi amigo corresponde a un dominio que, desde mucho tiempo atrás, era reconocido como la esfera propia de la filosofía; pero desde que esta última se ha visto transformada en pura y simple metodología, ese ámbito está condenado a la irreverencia intelectual, a la arbitrariedad sentenciosa y, para terminar, al olvido: se trata de la doctrina de la vida recta *(das richtige Leben).* Lo que alguna vez los filósofos llamaron la vida se ha transformado en un asunto privado

[11] Jacques Derrida, *Spectres de Marx,* cit., p. 149. Sobre la controversia suscitada por la interpretación derridiana de Marx, véase Michael Sprinker (ed.), *Ghostly Demarcations,* cit.

[12] Fredric Jameson, «Future City», *New Left Review* II/21 (mayo-junio de 2003) [ed. cast.: «La ciudad futura», *New Left Review* (en español) 21 (2003), pp. 91-106].

[13] Según Perry Anderson, el pesimismo caracteriza una buena parte del marxismo occidental; véase Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism,* cit., pp. 88-89.

[14] Véase Ted Honderich, *Conservatism,* cit.

> y finalmente no depende ya sino del consumo y, como tal, todo esto se deja remolcar por el proceso de producción material, desprovisto de autonomía y de sustancia propia [...] Así la mirada que posamos sobre la vida se ha transformado en una ideología que nos engaña ocultando el hecho de que esa vida ya no existe[15].

Desde este punto de vista, Guy Debord, en particular, el Debord postsituacionista –el que aparece después de la disolución de la Internacional Situacionista, en 1972– es una figura comparable a Adorno. Obras como las *Considérations sur l'assassinat de Gérard Lebovici [Consideraciones sobre el asesinato de Gérard Lebovici]* (1985), *Cette mauvaise réputation... [«Esta mala fama...»]* (1993) o el primer tomo de *Panégyrique [Panegírico]* (1989) se caracterizan por una visión extremadamente pesimista de las relaciones de fuerza políticas. El pesimismo histórico de Debord a veces limita con el pesimismo antropológico, es decir, relativo a la naturaleza humana. Todo ello, sin embargo, no le impide haber mantenido y hasta haber acentuado, la radicalidad de su crítica a la «sociedad del espectáculo» a lo largo de los años. Sus *Commentaires sur la société du spectacle [Comentarios sobre la sociedad del espectáculo]* de 1988 ciertamente no son menos radicales que *La Société du spectacle* de 1967. El pesimismo y la radicalidad cohabitan pues en Debord, como cohabitan en Adorno. El caso de Debord permite además poner de relieve una característica típica del pesimismo político. Este, en ocasiones, se asemeja a una forma de dandismo o de «decandentismo». Estos términos designan la renuncia «aristócrata» a la política, basada en un diagnóstico «catastrofista» relativo al carácter irremediablemente corrupto de la sociedad. La «desaparición» de Guy Debord, es decir, su obstinada negativa a toda visibilidad y a toda base social –«No hago política», afirma en *Cette mauvaise réputation*[16]– es un claro ejemplo. En suma, los pesimistas someten el mundo social a crítica, pero no formulan proposiciones ni obran como estrategas con miras de transformarlo.

¿Quiénes son en el momento actual los intelectuales críticos pesimistas? Jean Baudrillard, recientemente desaparecido, entra indiscutiblemente en esta categoría. La influencia de sus ideas ha sido enorme en la escala internacional, hasta tal punto que desde 2004 se publica una revista titulada *Baudrillard Studies* dedicada a su interpretación. En sus comienzos, en Nanterre, Baudrillard fue un discípulo y colaborador de Henri Lefebvre, uno de los marxistas franceses más innovadores de la segunda mitad del siglo XX. Los análisis a los que se entrega en *La Société de consommation* (1970), su obra más célebre, se inscriben en la tradición de la crítica de la «reificación». No obstante, desde la década de 1980, fue girando progresivamente hacia una forma de «nihilismo» político como lo atestiguan muy bien textos como *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu [La guerra del Golfo no ha tenido lugar]* o *L'Esprit du terrorisme [El espíritu del terrorismo]*[17]. Estos describen el momento en que nos encontramos como una situación sofocante, jalonada de «no acontecimientos» (que, a pesar de las apariencias, no «han tenido lugar»), tales como la guerra del Golfo o los atentados del 11 de septiembre de 2001. «El desmoronamiento de las torres del World Trade Center es inimaginable, pero no es suficiente para hacer de él un acontecimiento real. Un incremento de la violencia no es suficiente para dar acceso a la realidad. La realidad es un principio, y ese es el principio que se ha perdido»[18].

Los fundamentos filosóficos del nihilismo de Baudrillard aparecen en una de sus obras principales, *Simulacres et simulation*. Allí, Baudrillard defiende la idea de que «lo real ya no es lo que era». Una característica de nuestra época es la proliferación de los «simulacros», es decir, la «sustitución de lo real por signos de lo real». En todos los ámbitos –el arte, la ciencia, la política– el régimen de la «simulación» ha suplantado al de la «representación». La condición de esta última era que existieran «referentes fijos», es decir, objetos en condiciones de ser representados. Ahora bien, hoy esos referentes han desaparecido. Y con ellos se ha desmoronado también la separación entre lo «real» y lo «imaginario». Baudrillard deduce pues que «desde entonces, el mapa precede al territorio –precesión de los simulacros–; el mapa engendra el territorio»[19]. Y sostiene que, a pesar de su carácter

---

[15] Theodor Adorno, *Minima moralia*, París, Payot, 2003, p. 9 [ed. cast.: *Minima moralia*, Madrid, Akal, 2004].

[16] Véase Guy Debord, *Cette mauvaise reputation*, París, Gallimard, 1993, p. 22.

[17] Jean Baudrillard, *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, París, Galilée, 2002 [ed. cast.: *La guerra del Golfo no ha tenido lugar*, Barcelona, Anagrama, 1991].

[18] Jean Baudrillard, «L'esprit du terrorisme», *Le Monde*, 2 de noviembre de 2001 [ed. cast.: «El espíritu del terrorismo», en la revista *Fractal* 24 (enero-marzo de 2002), p. 53].

[19] Jean Baudrillard, *Simulacres et simulation*, París, Galilée, 1981, p. 10. El «mapa» y el «territorio» hacen referencia a un texto de Borges en el que unos geógrafos trazan un mapa a escala 1:1. [Jorge Luis Borges, «Del rigor en la ciencia», en *El Hacedor*, en *Obras Completas*, Emecé Editores, Buenos Aires, 1974].

artificial, los simulacros son todopoderosos. Así es cómo la crítica de la «simulación» no desemboca en ninguna consideración estratégica y ello se debe a que, para Baudrillard, no hay nada que pueda oponerse a los simulacros, concebidos como un horizonte infranqueable. Esta es la temática del «fin de la política», es decir, de la ineficacia de la acción colectiva en las condiciones actuales. Por lo tanto, en sus escritos, comprobamos que existe una mezcla típica de los pesimistas de izquierda, entre crítica radical del orden existente y escepticismo con respecto a las posibilidades de transformarlo.

Perry Anderson es otro de los grandes pesimistas contemporáneos, pero con un estilo muy diferente del de Baudrillard. En un editorial de la *New Left Review,* escribía:

> El único punto de partida concebible hoy para una izquierda realista consiste en tomar conciencia lúcidamente de la derrota histórica. [...] Por primera vez, desde la Reforma, ya no hay oposiciones significativas –es decir, puntos de vista rivales sistemáticos– en el seno del universo de pensamiento occidental. Y este es igualmente el caso en la escala mundial si consideramos las doctrinas religiosas como arcaísmos en alto grado inoperantes.

Y luego agrega que el neoliberalismo es «la ideología que ha tenido más éxito en la historia mundial»[20]. Este texto data de 2000. Por lo tanto es anterior al primer Foro Social Mundial de Porto Alegre (2001) y a los atentados del 11 de septiembre de 2001. Algunas de sus afirmaciones son discutibles y han suscitado fuertes reacciones[21]. Diez años después de su aparición, el neoliberalismo ya no es lo que era, en todo caso desde el punto de vista de su hegemonía ideológica, lo cual no impide que las políticas que inspira continúen estando en vigor de los dos lados del planeta. Por otra parte, jubilar los movimientos religiosos actuales –particularmente el islam y las corrientes evangelistas– considerándolos simples «arcaísmos» parece un poco apresurado. Sea como fuere, Perry Anderson no disminuyó en nada la radicalidad de su crítica al capitalismo desde la década de 1960. Las posiciones

[20] Perry Anderson, «Renewals», *New Left Review* II/1 (enero-febrero de 2000), pp. 16-17 [ed. cast.: «Renovaciones», *New Left Review* (en español) 2 (2000), pp. 5-20].

[21] Véase Gilbert Achcar, «Le pessimisme historique de Perry Anderson», *Actuel Marx* 28 (2000), y Boris Kagarlitsky, «The Suicide of the *New Left Review*», *International Socialism* 88 (2000).

que adoptó en relación con la guerra de Irak, la decadencia de la izquierda y del pensamiento franceses o con la ONU, son tan severas como las de sus comienzos. Sin embargo, de su estilo de pensamiento y del contenido de sus artículos rezuma un pesimismo de la razón del que el optimismo de la voluntad parece haber desertado.

Los resistentes

La tercera categoría de intelectuales críticos incluye a aquellos que han mantenido su posición después de la derrota de la segunda mitad de los setenta. Se trata de pensadores que, mientras en aquella época se reivindicaban como miembros de alguna forma de marxismo, de anarquismo o de alguna otra doctrina, continuaron adheridos a ellas, independientemente de que hayan continuado o no siendo miembros –como antes lo eran– de organizaciones inspiradas en esas doctrinas.

Por fieles que hayan sido a su compromiso inicial, los resistentes adaptaron, por supuesto, sus teorías a la coyuntura actual. La derrota los llevó primero a reevaluar a la baja las acciones más «ambiciosas» de su proyecto político. Además, en el transcurso de las últimas décadas han aparecido nuevos fenómenos políticos, como la crisis ecológica o el retorno de lo religioso a la esfera pública, ante los cuales han debido tomar posición. En este sentido, se ha operado cambios, aun entre los intelectuales más cercanos a las posiciones que estaban en su apogeo en los sesenta y los setenta.

La categoría de los «resistentes» coincide en parte con la siguiente, la de los «innovadores». Todos los innovadores son resistentes, o sea, pensadores que no han conciliado con el orden existente. Sin embargo, lo contrario no es verdad: no todos los resistentes son forzosamente innovadores. Para pertenecer a esta última categoría, hace falta no solo haber mantenido cierta radicalidad, sino también haber introducido algún pensamiento novedoso en el plano teórico.

Consideremos a dos teóricos contemporáneos del anarquismo, Noam Chomsky y Daniel Colson. Chomsky defiende desde la década de 1960 un anarquismo inspirado en la guerra de España y en la poderosa corriente «anarcosindicalista» que surgió de allí[22]. El fun-

[22] Véase Robert Barsky, *Noam Chomsky. A Life of Dissent,* Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1998 [ed. cast.: *Noam Chomsky. Una vida de discrepancia,* Barcelona, Península, 2005]. Véase también el diálogo de Chomsky con Michel Foucault de 1971

damento de su teoría política es una concepción optimista de la naturaleza humana. Para Chomsky, el ser humano está naturalmente dispuesto a la libertad. Toda obligación es, por ello, ilegítima, salvo en casos particulares para los cuales la carga de la prueba incumbe a quien la ejerce. Para proponer esta concepción libertaria de la naturaleza humana, Chomsky se inspira en sus estudios de lingüística y, en particular, en la «gramática generativa» que él mismo elaboró. Según él, el cerebro humano es capaz de generar, a partir de una cantidad finita de reglas gramaticales, una cantidad infinita de frases. Para Chomsky, esta propensión ilimitada a la creación se aplica no solo al lenguaje sino también al comportamiento humano en general. El mejor sistema político es, por lo tanto, el que permite que esta facultad se expanda lo más completamente posible, en otras palabras, la anarquía.

Daniel Colson, por su parte, es uno de los filósofos anarquistas más interesante del momento actual[23]. Profesor de la Universidad de Saint-Étienne y militante en la región de Lyon, es uno de los pensadores que abren la renovación de esa corriente. En su caso, la renovación se sustenta esencialmente en un autor: Gilles Deleuze. En un pasaje de *Mille Plateaux,* Deleuze y Guattari definen la anarquía como esa «extraña unidad que solo se reclama de lo múltiple»[24]. Según Colson, el pensamiento deleuziano de lo «múltiple» permite hacer evolucionar el proyecto anarquista y pensar y suscitar una multiplicidad de modos de ser sin jerarquía ni dominación. A sus ojos, partiendo de esta referencia –y también de Spinoza y Nietzsche– puede llegar a ver la luz un nuevo anarquismo.

Chomsky corresponde a la categoría de los «resistentes», en tanto que Colson está más del lado de los «innovadores». El mismo lingüista estadounidense califica sus posiciones como «tradicionalmente anarquistas» pues las inscribe en la estela de la Ilustración y del liberalismo clásico. Colson, en cambio, es indiscutiblemente innovador. Está claro que la relación entre estas categorías es fluida, es decir, que

reproducido en Noam Chomsky y Michel Foucault, *Sur la Nature humaine,* Bruselas, Aden, 2006 [ed. cast.: *La naturaleza humana. Justicia versus poder,* Buenos Aires, Katz Editores, 2006].

[23] Véase su *Petit lexique de philosophie anarchiste. De Proudhon à Deleuze,* París, Le Libre de poche, 2001 [ed. cast.: *Pequeño léxico filosófico del anarquismo. De Proudhon a Deleuze,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2001], así como «L'anarchisme aujourd'hui», *SolidaritéS* 102 (febrero de 2007).

[24] Véase Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux,* cit., p. 196.

la diferencia a menudo no es neta. Cada pensador está *más bien* de un lado o *más bien* del otro, pero en ambos lados existen elementos teóricos de innovación y de conservación. Por lo demás, una teoría no es necesariamente más verdadera o más interesante porque sea más reciente. Después de todo, una de las teorías críticas más estimulantes del momento actual sigue siendo la de Marx.

Entre los «resistentes» se encuentran los marxistas. La cuestión de saber quién es hoy marxista se revela sumamente compleja. Lo cual no es ninguna novedad, pues esta corriente siempre ha sido plural. ¿Qué tenían en común los marxistas de temperamento «positivista», como Kautsky, y los que consideraban la teología como una fuente de inspiración legítima para el materialismo, como Walter Benjamin o Lucien Goldmann? Por otra parte, todas las teorías críticas contemporáneas son, en un sentido, «posmarxistas» pues el marxismo ha sido tan dominante en el siglo XX que ninguna teoría ha escapado a su influencia. Por ello, André Tosel está en lo cierto cuando emplea la expresión –tomada de Immanuel Wallerstein– «mil marxismos» para caracterizar el periodo 1989-2005[25].

Entre los marxistas, los trotskistas contribuyen con un contingente importante de resistentes. Los comunistas respondían a la URSS y a sus países satélites, los maoístas a China, los tercermundistas a Argelia o a Cuba y los socialdemócratas a los países escandinavos. Los trotskistas nunca pudieron referirse a un régimen «realmente existente» de ese tipo, con excepción de los primeros años de la Revolución rusa. Esto explica, por una parte, la debilidad numérica que manifestaron a lo largo de todo el siglo XX, pero, por la otra, también tuvo como consecuencia que no se vieran tan afectados por el desmoronamiento del socialismo real. El trotskismo fue siempre una corriente en devenir que opuso a la «traición» estaliniana una forma de autenticidad revolucionaria[26].

¿Qué efecto tiene esta característica en el plano doctrinario? Lleva a los trotskistas a inscribir su actividad teórica en una dialéctica que alía la conservación y la innovación. Nada ilustra mejor este fenómeno

[25] Véase André Tosel, «Devenir du marxisme: de la fin du marxisme-léninisme aux mille marxismes, France-Italie, 1975-1995», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain,* cit.; y «The Development of Marxism: From the End of Marxism-Leninism to a Thousand Marxisms – France–Italy, 1975–2005», en Bidet y Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism,* cit.

[26] Puede leerse una versión de este argumento en Philippe Raynaud, *L'Extrême gauche plurielle. Entre démocratie et révolution,* París, Autrement, 2006.

que la referencia que hace Daniel Bensaïd –en un conjunto de textos de comienzos de esta década– a la figura del «marrano»[27]. Los marranos son judíos sefarditas convertidos por la fuerza al cristianismo durante los tiempos de la Inquisición, pero que, secretamente, conservaron su fe judía y practicaban sus ritos de manera clandestina. La fe marrana se mantuvo durante varios siglos y produjo importantes personalidades, entre ellas, a Spinoza. Para Bensaïd, el marrano combina la fidelidad a su tradición y la paciencia en cuanto a las posibilidades de su realización. Desde su punto de vista, la fidelidad no excluye que la relación con la tradición se modifique con el paso del tiempo. La dialéctica entre continuidad y ruptura con el pasado está en el corazón mismo del «comunismo marrano» al que aspira Bensaïd. Pero esa dialéctica supone, de todas maneras, que el corazón invariante de la tradición se transmita de generación en generación. El corazón en cuestión está constituido por los principios fundamentales del marxismo. La paciencia –esa «lenta impaciencia» que da título a la autobiografía de Bensaïd[28]– revela, por su parte, la capacidad de «resistir» del revolucionario en los periodos en los que las relaciones de fuerza políticas evolucionan en su contra.

Es lo que muestran, de un modo diferente, los trabajos de otro «resistente»; me refiero a Alex Callinicos, profesor del King's College de Londres y uno de los principales intelectuales del Partido Socialista de los Trabajadores (SWP) británico. La hipótesis que formula Callinicos es que la ruptura entre la teoría y la práctica, característica del marxismo occidental, en el futuro podría desaparecer: «¿No hemos comenzado ya a salir de un periodo de derrotas graves pero temporales del movimiento obrero y a entrar en una era en la que las nuevas luchas sociales que promueve el neoliberalismo ofrecerán al marxismo clásico la oportunidad de volver a ser una fuerza material? Personalmente, me inclino a favor de esta última solución»[29]. Según este autor, el marxismo occidental constituye un paréntesis en la historia del movimiento obrero. La ruptura entre los intelectuales y las organizaciones marxistas suscitada por el fracaso de la revolución alemana podría revelarse como algo meramente temporal y el marxismo podría restablecerse con la «unidad de la teoría y de la práctica». Tal vez sea innecesario aclarar que Callinicos no preconiza un retorno puro y simple al marxismo de antaño. Su hipótesis es la de que podrían estar surgiendo condiciones similares, aunque de formas diferentes, a las que favorecieron la aparición del marxismo clásico.

Los innovadores

Una condición de la innovación teórica es la hibridación. El rasgo común a todos los que llamaremos los innovadores es el cruce de referencias heterogéneas. Así, por ejemplo, los trabajos de Negri y Hardt se caracterizan por una mezcla de marxismo y «deleuzefoucaultismo». Žižek, por su parte, es una verdadera máquina de producción de híbridos teóricos. El pensador esloveno ambiciona refundar el marxismo leninismo apoyándose en Hegel y Lacan e inspirándose al mismo tiempo en la teología cristiana. Judith Butler y Ernesto Laclau –dos compañeros de controversias privilegiados de Žižek[30]– también han recibido la influencia del estructuralismo (Lacan y Derrida, principalmente) que emplean para elaborar sus respectivos «posmarxismos». Sin embargo, Butler lleva el suyo del lado del feminismo, lo cual da lugar a la teoría *queer*, mientras que Laclau privilegia las problemáticas gramscianas de la «hegemonía» y del «populismo». Seyla Benhabib, una de las figuras, junto con Axel Honneth y Nancy Frazer, de la Tercera Escuela de Fráncfort, es otra de las representantes del feminismo que, sin embargo, asocia su variante de esta doctrina con la «ética de la comunicación» de Habermas y el republicanismo de Hannah Arendt. Silvia Rivera Cusicanqui, una socióloga boliviana de ascendencia aimara, es una de las pensadoras que ha introducido los *Subaltern Studies* de India en América Latina[31]. Rivera Cusicanqui consigue así reunir dos tradi-

[27] Véase, por ejemplo Daniel Bensaïd, *Résistances. Essai de taupologie générale*, París, Fayard, 2001 [ed. cast.: *Resistencias. Ensayo de topología general*, Barcelona, El Viejo Topo, 2006].

[28] Véase Daniel Bensaïd, *Une lente impatience*, París, Stock, 2004.

[29] Véase Alex Callinicos, «Où va le marxisme anglo-saxon?», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, cit.; y «Where is Anglo-Saxon Marxism Going?», en Bidet y Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, cit.

[30] Véase Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality, Contemporary Dialogues on the Left*, Londres, Verso, 2000 [ed. cast.: *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003].

[31] Véase Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, SEPHIS, 1997.

ciones que inicialmente abrevaron en las mismas fuentes, es decir, el marxismo indigenista de José Carlos Mariátegui, que recibió la influencia de Georges Sorel, y los *Subaltern Studies,* deudores por muchos de sus conceptos de Gramsci, una de cuyas principales influencias fue Sorel. John Bellamy Foster, Joel Kovel y Paul Burkett han emprendido una vasta revisión del marxismo que consiste en ponerlo a la altura de los desafíos ecológico que afronta la humanidad en el siglo XXI. El «ecosocialismo» que ha resultado se cuenta entre los temas críticos contemporáneos más estimulantes[32].

Estas hibridaciones en cascada, ¿producirán corrientes nuevas, así como en el siglo XIX, una mezcla inesperada de filosofía alemana, de economía política británica y de socialismo francés engendró el marxismo? Es demasiado temprano para decirlo. Algunas permanecerán dentro de los marcos paradigmáticos existentes, otras saldrán de ellos para formar marcos inéditos. En este aspecto, como en tantos otros, nos encontramos en una fase de transición. Lo que, en cambio, podemos afirmar es que la hibridación ha sido un producto de la derrota. Ayer, como hoy, los defensores de una teoría vencida a menudo buscan fuera de su propia tradición los recursos que puedan hacerla evolucionar.

El segundo factor de innovación teórica es la aparición de nuevos objetos. La ecología política es uno de ellos, que surgió en la segunda mitad del siglo XX, sobre todo gracias al impulso que le dieron los trabajos de André Gorz, Ivan Illich y Nicolas Georgescu-Roegen[33]. La aparición de nuevos objetos supone con frecuencia la confrontación con nuevas corrientes o la reinterpretación de otras ya existentes a la luz de nuevas problemáticas. La cuestión del derecho es otra temática que ha cobrado importancia en el transcurso de las últimas décadas y ha movilizado a autores tales como Jürgen Habermas, Boaventura de Sousa Santos, Roberto Unger y Giorgio Agamben[34]. La «judicialización» de las sociedades contemporáneas y las grandes transformaciones sufridas por el derecho internacional desde los atentados del 11 de septiembre de 2001 explican esa creciente importancia.

[32] Véase Carolyn Merchant, *Radical Ecology. The Search for a Livable World,* Londres, Routledge, 2002.

[33] Véase Hicham-Stéphane Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie?,* París, Vrin, 2009.

[34] Jacques Derrida también ha dedicado algunas reflexiones al derecho. Véase, por ejemplo, *Force de loi,* París, Galilée, 1994 [ed. cast.: *Fuerza de ley,* Madrid, Tecnos, 1997]. Por otra parte, en el nuevo pensamiento crítico abunda la bibliografía sobre los «derechos del hombre». Véase, por ejemplo, Jacques Rancière, *Aux bords du politique,* París, Gallimard, 2004 [ed. cast.: *En los bordes de lo político,* Buenos Aires, Ediciones la Cebra, 2007] y de Slavoj Žižek, «Against Human Rights», *New Left Review* II/34 (julio-agosto de 2005) [ed. cast.: «Contra los derechos humanos», *New Left Review* (en español) 34 (2005), pp. 85-99].

Entre las temáticas debatidas en el seno de las teorías críticas, está la cuestión «étnica». El sociólogo británico de origen guyanés Paul Gilroy, uno de los representantes de los estudios «poscoloniales», la ha tomado como uno de sus objetos de estudio. En una célebre obra titulada *The Black Atlantic [Atlántico negro]* (1993), Gilroy revisa la historia de la modernidad partiendo de la idea de que el corazón de esta historia es el océano Atlántico[35]. Según Gilroy, la historiografía de la modernidad se caracteriza por su «nacionalismo» metodológico, es decir, por el hecho de que siempre se ha considerado la nación como la unidad elemental de su desarrollo. Ahora bien, la ruptura con esta historiografía nacionalista muestra, a una nueva luz, el papel desempeñado por los negros –los esclavos, pero también los músicos y los intelectuales– en la formación del mundo moderno; de ahí la idea de un Atlántico *negro.* Los pensamientos de W. E. B. Du Bois, de Frantz Fanon y de C. L. R. James solo se comprenden en su condición de pensamientos transatlánticos. Por ejemplo, Du Bois vivió a fines del siglo XIX en Berlín donde siguió las enseñanzas de Gustav von Schmoller, uno de los guías de la escuela histórica alemana, quien influyó en la concepción de la condición de los negros americanos que desarrolló Du Bois.

El análisis de los medios ocupa asimismo un lugar importante, con tres grandes tipos de críticas. El primero tiene sus orígenes en Gran Bretaña. Es la tradición de los *Cultural Studies* inaugurada por pensadores como Richard Hoggart, Raymond Williams, Dick Hebdige y Stuart Hall. Influido por Gramsci, Stuart Hall desarrolló un modelo de la recepción de los bienes culturales titulado «codificación/decodificación»[36]. Este sostiene que la actitud del público ante un texto o una imagen puede acomodarse a la intención del autor, puede oponérsele o puede constituir una posición intermedia entre las dos primeras. Contrariamente a lo que supone la teoría de las «industrias culturales» de Adorno y Horkheimer, Hall muestra que el público nunca es pasivo ante la información.

[35] Véase también Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line,* Cambridge (Mass.), Belknap Press, 2000.

[36] Véase, por ejemplo, Mark Alizart, Stuart Hall, Eric Macé y Eric Maigret, *Stuart Hall,* París, Amsterdam, 2007.

La segunda forma de crítica de los medios tiene como figura señera a Noam Chomsky[37]. Además de ser un pensador anarquista y el lingüista más importante de la segunda mitad del siglo XX, Chomsky ha producido una influyente teoría de los medios. Esta se funda en la idea de que la información circula en la opinión pública pasando por «filtros» como la propiedad privada de los medios gráficos y de las cadenas de radio y de televisión o la ideología que sirve a los intereses de quienes son sus propietarios. El «modelo de la propaganda» de Chomsky muestra así el carácter sistemáticamente tendencioso de la información.

El tercer tipo de crítica de los medios es el que practican Pierre Bourdieu y sus colaboradores. En este caso, se analiza el periodismo por intermedio de conceptos elaborados por el sociólogo en relación con otras esferas, a saber, fundamentalmente los conceptos de «campo» y de «capital». En su libro *Sur la télévision [Sobre la televisión]*, Bourdieu muestra que el campo periodístico se caracteriza por un «circulación circular de la información» que conduce a que cada productor de información se refiera a la información producida por los otros con lo cual todos ellos terminan perpetuando los errores y produciendo una información ideológicamente homogénea[38].

La innovación teórica puede ser también el resultado de la actualización de temáticas antiguas por parte de pensadores contemporáneos. Tal es el caso de la teoría del valor que autores como Moishe Postone, Robert Kurz y Anselm Jappe –representantes de la «crítica del valor»– reelaboran a una nueva luz. En *Temps, travail et domination sociale*, Postone propone una interpretación innovadora de esta teoría que ha suscitado importantes debates y el surgimiento de una corriente de pensamiento original[39]. Según Postone, el trabajo no es una categoría transhistórica, aplicable a todas las sociedades, que el capitalismo solo habría alienado transformándola en mercancía. Se trata, por el contrario, de una categoría propiamente capitalista,

[37] Noam Chomsky y Edward Hermann, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, Nueva York, Pantheon Books, 1988 [ed. cast.: *Los guardianes de la libertad*, Barcelona, Crítica, 2000].

[38] Pierre Bourdieu, *Sur la television*, París, Raisons d'agir, 1996 [ed. cast.: *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama, 1998].

[39] Véase Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. Véase también de Anselm Jappe, *Les aventures de la merchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, París, Denoël, 2003.

puesto que lo que define a ese sistema es el hecho de que está subtendido por el valor: «... la teoría del valor-trabajo de Marx no es una teoría del trabajo en general, sino un análisis de la especificidad histórica del valor como forma de riqueza y del trabajo que supuestamente lo constituye»[40]. Lo que permite que en el mercado se intercambien mercancías cualitativamente diferentes es que ellas incorporan cierto tiempo de trabajo. Ese tiempo es abstracto puesto que las mercancías solo llegan a ser conmensurables cuando se las divide en unidades temporales discretas y comparables. Esta abstracción crea una estructura del poder específica del capitalismo, cuyos efectos, hasta el momento, han sido subestimados.

Para Postone, el marxismo «tradicional» se ha equivocado al creer ver en el proyecto de Marx una crítica del capitalismo *desde el punto de vista* del trabajo o de la clase obrera. Marx desarrolla una crítica *del* trabajo. Los «críticos del valor» recusan la idea, muy difundida en el movimiento obrero, según la cual la principal contradicción capitalista estriba en el carácter cada vez más social de la producción y en la apropiación privada por parte de los dueños de los medios de producción. Esta idea connota positivamente la producción y a la clase obrera que está en su origen y sostiene que el giro hacia el socialismo se operará cuando la producción haya alcanzado cierto nivel de desarrollo. Para Postone, la contradicción se halla en la esfera productiva misma, de donde procede la estructura cosificada de las sociedades capitalistas que está sobredeterminada por el valor-trabajo. Esta tesis tiene implicaciones estratégicas considerables. Supone que el derrocamiento del capitalismo no puede ser provocado por el proletariado puesto que este último es el síntoma de la omnipotencia de la forma-valor en el régimen capitalista. Tal derrocamiento supone la abolición de la condición obrera y no su universalización.

En el capitalismo, estamos gobernados por la abstracción, por lo que Marx y después de él el marxista alemán Alfred Sohn-Rethel llaman *abstracciones reales*. Como lo dice Marx en los *Grundrisse*, en el capitalismo «los individuos están ahora dominados por abstracciones, mientras que antes eran dependientes unos de otros»[41]. La

[40] Moishe Postone, *Time, Labor and Social Domination*, cit., p. 26.

[41] Karl Marx, *Grundrisse*, en *Œuvres*, t. II, París, Gallimard, «Pléiade», 1968, p. 217 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, 3 vols., Madrid, Siglo XXI de España, 1976].

dominación no es, por cierto, un invento del capitalismo. Pero lo es el hecho de que los individuos estén dominados, no por otros individuos o siquiera por grupos de individuos (lo que Postone llama la dominación «manifiesta»), sino por abstracciones. Según Postone, el capitalismo hunde a los individuos en un tiempo y un trabajo abstractos que llegan a ser la medida de todo. En otros términos, Postone extiende y generaliza la forma fetiche de la mercancía al conjunto de la realidad social.

Por puramente teórico que parezca, el enfoque de la teoría del valor de Postone puede aplicarse al análisis de fenómenos políticos reales. En esa perspectiva, Postone ha propuesto un análisis original del antisemitismo moderno[42]. Así sostiene que es un error considerarlo una simple prolongación del viejo antisemitismo europeo. Este es de naturaleza diferente. El antisemitismo moderno es indisociable de una visión «conspirativa» del rol de los judíos en la historia. Esta visión atribuye al pueblo judío ciertas características –inasibilidad, abstracción, universalidad, movilidad– que constituyen en realidad características del valor. A los ojos del antisemita moderno, la figura del judío es pues la encarnación o la personificación del valor. Más precisamente, la oposición entre el ario y el judío es el reflejo, en la ideología nazi, de la oposición entre lo concreto y lo abstracto, cuya forma emerge con el capitalismo y el trabajo que lo subtiende. El antisemitismo moderno, concluye Postone, tiene el fetichismo como condición de posibilidad.

Los expertos

Durante la década de 1980 apareció un nuevo tipo de intelectual crítico: el «experto» o, más precisamente, el «contraexperto», cuyos análisis apuntan a constituir el contrapunto del discurso dominante. Esta categoría tiene la particularidad de que se basa en una crítica «interna» del discurso dominante, una crítica que se sitúa en el mismo terreno de los análisis que intenta impugnar y que se anuncia en nombre de las mismas normas científicas. Esta especialidad crítica

[42] Véase Moishe Postone, «Anti-Semitism and National Socialism», en J. Zipes y A. Rabinach, (eds.), *Germans and Jews since the Holocaust*, Nueva York, Holmes and Meier, 1986, y «Antisémitisme et national-socialisme», en *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation*, L'Aube, 2003, pp. 79-107.

es diferente de los enfoques que tratan de mostrar, por ejemplo, qué función ideológica cumple el discurso enjuiciado.

El contraexperto se desenvuelve con la mayor frecuencia en las disciplinas de tenor decididamente empírico. ¿Cómo sería la posición del contraexperto en una materia como la filosofía política o en la teoría sociológica? En estas últimas esferas se dan ciertamente los antagonismos, pero corresponden a una lógica distinta de la del contraexperto, corresponden a una lógica que remite más a «cosmovisiones» irreconciliables que a desacuerdos sobre cifras y categorías de análisis precisas. Es por ello que los intelectuales que pertenecen a la categoría de los «contraexpertos» son en su mayor parte economistas y sociólogos que trabajan en el terreno. Es el caso de la mayoría de los miembros de la Fundación Copernic o del consejo científico de ATTAC, dos de los principales centros de la «contrapericia» francesa de la actualidad. La primera, creada en 1998 por iniciativa de Jacques Kergoat, tiene por objeto «volver a poner en su lugar todo lo que el neoliberalismo hace funcionar al revés». De entrada, se la presentó como la vertiente crítica de la Fundación Saint-Simon. El segundo realiza estudios donde interviene la ATTAC [Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne]. El consejo de administración de la asociación nombra a sus miembros según dos criterios: su compromiso militante y un «pericia reconocida en una o varias materias»[43]. Los economistas y los sociólogos son mayoría, aunque también figura algunos filosos y sindicalistas. La ultrarrepresentación de esas disciplinas en los consejos de contraexpertos tiene sentido porque esas esferas son a la vez las más «fácticas» y las más codificadas en el plano metodológico.

Esta especialidad de los contraexpertos solo es concebible en un contexto en el que una porción significativa de los intelectuales críticos esté compuesta por universitarios. Pues implica que los antagonistas –expertos y contraexpertos– se ajusten a las mismas reglas científicas que no son otras que las normas que rigen en las disciplinas universitarias. En este sentido, la proporción de contraexpertos entre los intelectuales críticos es una función de su integración en las instituciones académicas.

También hay que atribuir la multiplicación de los «contraexpertos» al hecho de últimamente han surgido nuevas temáticas que sus-

[43] Véase la presentación del consejo científico en el sitio web de ATTAC: www.attac.org.

citaron debates instantáneamente. Es lo que sucede en materia de ecología, un ámbito que implica el dominio de complejos cuerpos de documentación. Así es como en esta categoría encontramos numerosos científicos: biólogos, físicos o químicos. Una de las más conocidas es la india Vandana Shiva. Formada en física, Shiva fundó en 1982 el Centro de investigación para la Ciencia, la Tecnología y la Política de los Recursos Naturales, un instituto especializados en las cuestiones ecológicas que colabora con las comunidades aldeanas del norte de India[44]. Este instituto se ha destacado fundamentalmente por su lucha contra la «biopiratería», es decir, por lograr que la empresas multinacionales farmacéuticas y de alimentos dejen de patentar como propios los conocimientos y los elementos vivos indígenas, piratería a la que Vandana Shiva ha dedicado una obra[45]. Esta realidad la ha llevado a desarrollar una crítica radical de la relación entre la ciencia y el capitalismo y a militar a favor de una forma de «ecofeminismo». El caso de Jacques Testart es semejante al de Shiva. Testart es biólogo, y contribuyó al nacimiento del primer bebé probeta en Francia a comienzos de los años ochenta. Es miembro del comité científico de ATTAC, cronista del periódico *La Décroissance* y crítico resuelto de la modificación genética de los organismos y de la «mercantilización de lo vivo». También en su caso, su condición de biólogo le permite disponer del prestigio y de la competencia necesarios para defender sus opiniones[46].

La lucha contra el SIDA, por su parte, dio lugar a una nueva forma de contrapericia militante, situada a la vez en el terreno científico y en el político. El objetivo de las asociaciones era no solo defender los intereses de los enfermos y participar de la difusión de la información, sino también implicar a los enfermos mismos en el tratamiento de la epidemia. Se trataba pues de oponerse a la exclusividad de que disponen los médicos en lo tocante al tratamiento y de

[44] Véase Chiara Bonfiglioli, «Vandana Shiva, la lutte altermondialiste entre écologie et féminisme», en Chiara Bonfiglioli y Sebastian Budgen (dirs.), *La Planète altermondialiste,* París, Textuel, 2006.

[45] Véase Vandana Shiva, *Biopiracy: The Plunder of Nature and Knowledge,* Dartington, Green Books y Gaia Foundation, 1998 [ed. cast.: *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y el conocimiento,* Barcelona, Icaria, 2001].

[46] Una personalidad importante en la genealogía de los «contraexpertos» es el agrónomo y militante ecologista René Dumont. Véase Jean-Paul Besset, *René Dumont. Une vie saisie par l'écologie,* París, Stock, 1992.

cuestionar el poder que se arrogan en su nombre[47]. Así, muchas asociaciones de lucha contra el SIDA se han especializado en la «contrapericia terapéutica». Act Up, Aides, Arcat y algunas otras crearon en 1992, el colectivo «TRT-5», siglas que corresponden en francés a «tratamiento, investigación, terapéutica».

Los principios políticos –y epistemológicos– sobre los que se basa la actividad de estos grupos frente al poder médico se remontan a los movimientos feministas y homosexuales de los años sesenta y setenta. En aquella época, las feministas practicaban, por ejemplo, la «pericia silvestre» en materia ginecológica, una enseñanza que apuntaba a constituir el objeto de la ginecología tradicional –es decir la mujer– en sujeto del conocimiento de su propio cuerpo, en otras palabras, procuraba que la mujer llegara a ser «el experto informado de sí misma»[48].

Otra fuente histórica de donde han abrevado los «contraexpertos» es el intelectual «específico» teorizado por Foucault en la década de 1970. En una célebre entrevista con Gilles Deleuze, Foucault opone el intelectual específico al intelectual «universal»[49]. Desde Zola a Sartre, el intelectual universal se expresa sobre todos los temas y, para hacerlo, se basa en valores (supuestamente) universales como el bien, la verdad, la justicia o la razón. El intelectual específico, en cambio, solo interviene en su área de competencia y funda sus intervenciones solo en un saber particular. El mismo Foucault practicó ese modo de intervención cuando, en 1972, fundó el Grupo de Información sobre las Prisiones, con el objeto de reunir y hacer pública la información referente a las condiciones carcelarias.

Uno de los pensadores que más han contribuido a legitimar la contrapericia es Pierre Bourdieu. Aun cuando él mismo no se consideraba un «experto», concebía la sociología de un modo que lo acercaba a esta modalidad de intervención. En 1997, Bourdieu funda, como consecuencia inmediata de su apoyo a los huelguistas de diciembre de 1995, la asociación y la colección «Raisons d'agir». Este llega a ser uno de los centros de «contraexpertos» de Francia, semejante en su fun-

[47] Véase Nicolas Dodier, *Leçons politiques de l'épidémie du Sida,* París, Éditions de l'EHESS, 2003.

[48] Véase Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités,* París, Presses Universitaires de France, 2008, p. 12 [ed. cast.: *Sexo, género y sexualidades,* Buenos Aires, Nueva Visión, 2009].

[49] Gilles Deleuze y Michel Foucault, «Les intellectuels et le pouvoir», en Michel Foucault, *Dits et Écrits,* tomo II, París, Gallimard, 2001 [ed. cast.: *Dichos y escritos,* Madrid, Editora Nacional, 2002].

cionamiento a la Fundación Copernic o al consejo científico de ATTAC. La sociología de Bourdieu tiene la interesante particularidad de que se fundamenta en una estricta distinción entre la *doxa* y la *episteme,* es decir, entre las opiniones de sentido común y el conocimiento científico. En consecuencia, el sociólogo es el único que está en condiciones de alcanzar la objetividad del mundo social, porque dispone de los instrumentos –particularmente estadísticos– que le permiten sustraerse a la servidumbre de las opiniones corrientes. De ahí que su trabajo consista en lograr esa objetividad y luego ponerla a disposición de los actores sociales. La posición de «visión desde una saliente» del saber sociológico que esta concepción le confiere a quien lo ejerce no es muy diferente de la que se valen los «expertos».

Los dirigentes

La sexta categoría de intelectuales es la de los «dirigentes». A ella corresponden los pensadores que ejercen funciones de dirección en un partido político o en un movimiento social y que, simultánea o sucesivamente, hay contribuido de manera significativa a las teorías críticas. Como vimos, desde la década de 1920, hay una tendencia dominante a la disociación de intelectuales y organizaciones obreras. Aun así, entre los teóricos críticos contemporáneos, algunos ejercen un papel directivo en los partidos. Daniel Bensaïd es uno de los que mantuvieron, en los años ochenta y noventa, una posición marxista parecida a la que estuvo en vigor en las décadas previas y continuó apoyándose principalmente en referencias surgidas de esa tradición. Por lo demás, en la década de 1960, había sido uno de los fundadores de la Liga Comunista Revolucionaria y fue un miembro influyente del Nuevo Partido Anticapitalista (NPA). Un ejemplo análogo, que ya he mencionado, es el de Alex Callinicos, miembro de la dirección del Partido Socialista de los Trabajadores británico. Pero estas organizaciones son microscópicas si se las compara con las que dirigían los marxistas del periodo clásico. En el mejor de los casos, cuentan con algunos miles de miembros, lo cual, en comparación con el millón de miembros de la socialdemocracia alemana de comienzos del siglo XX o del medio millón de militantes que tuvo el Partido Comunista hasta los años setenta, es irrisorio.

Álvaro García Linera, el actual vicepresidente de Bolivia, probablemente sea el único de los pensadores evocados en esta obra que

es un intelectual crítico innovador y un dirigente político de primera línea. Esa condición lo convierte en un raro espécimen, especie de «marxista clásico» perdido en una época que supuestamente ya no los produce[50]. En primer lugar, es el heredero del poderoso movimiento obrero boliviano, encarnado desde hace mucho tiempo por la Central Obrera Boliviana (COB), que se expresó sobre todo en ocasión de la revolución de 1952 que desembocó en un «capitalismo de Estado» fuertemente teñido de nacionalismo y que sobrevivió hasta las reformas neoliberales de mediados de la década de 1980. García Linera es de formación marxista: los escritos de Marx sobre «los pueblos sin historia» e India o los de Lenin, a los que les ha dedicado un libro, no tienen secretos para él. Pero, García Linera es también producto de los movimientos indigenistas (aunque él mismo pertenezca a una familia blanca de clase media) y particularmente del movimiento «katarista», llamado así por el rebelde indígena Tupac Katari (1750-1781)[51]. El katarismo considera que después del colonialismo español, las elites del país instauraron un colonialismo «interno» y preconiza la defensa de la identidad y de las tradiciones aimara y quechua. Al integrarse en ese movimiento, García Linera ha podido combinar el enfoque marxista «clásico» con un enfoque «de identidad». Esa mezcla de marxismo e indigenismo, muy presente en la América Latina contemporánea, ya había comenzado a forjarse con Mariátegui.

A comienzos de la década de 1990, García Linera formó parte de un grupo guerrillero llamado «Ejército de guerrilla Tupac Katari». En 1992, fue arrestado y pasó los cinco años siguientes preso. Una vez que recuperó la libertad, se hizo profesor de sociología –aunque originariamente era matemático– en la Universidad de La Paz. En 2000 estalló la «guerra del agua» en la región de Cochabamba propulsada por el aumento extraordinario de su precio después de la privatización de la compañía proveedora. Las luchas sociales sostenidas por los nuevos estratos urbanos empobrecidos, frecuentemente de origen indígena, se multiplicaron, sobre todo con los bloqueos de La Paz, una ciudad encerrada entre montañas y fácil de aislar.

[50] Para una presentación de la trayectoria y las ideas de Álvaro García Linera, véase Pablo Stefanoni y Marc Saint-Upéry, «Le laboratoire bolivien», en Álvaro García Linera, *Pour une politique de l'égalité. Communauté et autonomie dans la Bolivie contemporaine,* París, Les Prairies ordinaries, 2008.

[51] *Ibid.,* p. 28.

García Linera es el principal teórico de estas nuevas formas de lucha que él ha tratado de concebir inspirándose principalmente en las obras de Toni Negri y de Pierre Bourdieu. En 2005, Evo Morales lo eligió para ocupar el cargo de vicepresidente de Bolivia, función que ejerce desde entonces. Desde que ascendió al poder, García Linera desarrolla el controvertido concepto de «capitalismo andino». Según él, en este momento, en Bolivia, no se plantea la cuestión de la transición hacia el socialismo, pues para llegar a ella primero debe transcurrir un largo periodo que aliente el surgimiento de un capitalismo nacional «virtuoso»[52].

Un caso parecido al de Álvaro García Linera es el del subcomandante Marcos, el dirigente del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) mexicano. Marcos es un exprofesor de filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Desde la insurrección zapatista que se produjo en Chiapas en 1994, y que lo hizo célebre, ha sido autor de una obra pletórica. Esta obra consta de varios volúmenes y se expresa principalmente en los artículos publicados por el diario mexicano *La Jornada*. Los escritos de Marcos contienen análisis de la política mexicana y mundial, enunciados en un estilo irónico inspirado en el «realismo mágico» de los escritores del *boom* literario latinoamericano (Gabriel García Márquez, Alejo Carpentier). El subcomandante es un crítico radical del neoliberalismo y del neocolonialismo que sufre América Latina. Con todo, no puede considerárselo un teórico propiamente dicho, en la medida en que no elabora ningún sistema de pensamiento original. En sus escritos no se encuentra ninguna muestra de conceptos o de teorías que le sean propios.

Esto no impide que los escritos de Marcos contengan concepciones políticas precisas. En un pasaje célebre de su obra indica la razón de ser de su famoso pasamontañas, que remite a la cuestión de saber quién es Marcos:

> Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España, palestino en Israel, indígena en las calles de San Cristóbal, chavo banda en Neza, rockero en la Ciudad Universitaria, judío en la Alemania nazi, *ombudsman* en la Sedena, feminista en los partidos políticos, comunista en la posguerra fría, preso en Cintalapa, pacifista en Bosnia, mapuche en los Andes [...]. En fin, Marcos es un ser humano cualquiera en este mundo. Marcos es todas las minorías intoleradas, oprimidas, resistiendo, explotando, diciendo «¡ya basta!». Todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros. Todo lo que incomoda al poder y a las buenas conciencias, eso es Marcos.

[52] Véase la entrevista con García Linera «No estamos pensando en socialismo sino en revolución democratizadora», *Página/12*, 10 de abril de 2006.

La teoría política del zapatismo se compone de dos elementos: primero, el indigenismo. Marcos milita a favor de la integración de los indígenas en la nación mexicana, sobre la base de un hecho comprobado: a pesar de la integración «formal», los indios aún son víctimas de grave segregación. Durante sus conferencias de prensa, Marcos con frecuencia lleva sobre los hombros una bandera mexicana, lo cual indica una concepción de la «patria» sensiblemente diferente de la de las guerrillas marxistas latinoamericanas de las décadas anteriores. Marcos es un representante del pensamiento «minoritario», es decir, de la valorización de la condición de la minoría, que se origina en parte en el postestructuralismo. En este sentido, encarna el encuentro de esta corriente –que él practica dedicándole su tesis a Althusser en sus épocas de estudiante de filosofía en México– y de las reivindicaciones indigenistas mexicanas.

Además, Marcos fue influido decididamente por las teorías del «antipoder» y, particularmente, por la que desarrolla el filósofo irlandés establecido en México John Holloway en su obra *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, aparecido en 2002. La idea fundamental sobre la que se basan las teorías del antipoder es que pretender transformar la sociedad mediante la toma del poder del Estado, según el modelo «leninista», es una ilusión que siempre termina en regímenes más detestables que los que se han derrocado. Partiendo de esa comprobación, Holloway preconiza renunciar a la toma del poder y cambiar el mundo aprovechando los resquicios de libertad que el capitalismo inevitablemente produce. De conformidad con esta idea y contrariamente a las guerrillas latinoamericanas influidas por el modelo cubano, los zapatistas nunca codiciaron el poder del Estado. Cuando se desplazan a la capital del país, los impulsa el propósito de hacer oír su reivindicaciones y de ocupar terreno mediático. Una frase célebre del subcomandante Marcos dice: «No queremos el poder, queremos poder».

Un caso interesante de «dirigente» es el de Edward Said. Desde 1977 y hasta 1991, Said fue miembro del Consejo Nacional Palestino, la asamblea legislativa de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP). En 1991 dejó su puesto para protestar contra los acuerdos de Oslo que se estaban preparando en aquella época. Desde entonces, sus relaciones con la Autoridad Palestina en general y con Yasser Arafat en particular, se degradaron hasta el punto de que este último prohibió la circulación de las obras de Said en los Territorios Autónomos. En 2002, Edward Said contribuyó a construir la Iniciativa Palestina conducida por Mustapha Barghouti, un intento de hacer surgir una tercera fuerza política –progresista y laica– junto a Fatah y Hamas. Si bien se definía como un «patriota» palestino, a lo largo de toda su vida Said se mantuvo próximo a los círculos radicales anglosajones. Su compromiso no es de la misma índole del de Bensaïd y el de Callinicos, en el sentido de que no fue dirigente de un partido revolucionario constituido dentro de un campo político nacional. Tampoco fue miembro de un gobierno, como lo es García Linera, ni jefe de una guerrilla como el subcomandante Marcos. Sin embargo, forma parte de los raros intelectuales críticos que, durante los años ochenta y noventa, ejercieron influencia en procesos políticos reales.

En la primera parte de esta obra hemos presentado varias hipótesis. No está de más hacer un breve repaso antes de avanzar sobre la segunda. La primera hipótesis es la de que las nuevas teorías críticas se desarrollan en el marco de coordenadas políticas heredadas de las décadas de 1960 y 1970. Esto significa, primero, que algunos de los principales debates existentes en el seno de esas teorías aparecieron en aquella época. Es el caso, particularmente, del debate referente a la naturaleza de los sujetos de la emancipación y del relativo a la naturaleza del poder. En estos dos casos, los problemas surgidos de la crisis de las teorías y los modelos clásicos del movimiento obrero a finales de los años cincuenta están vigentes aún hoy. De ello hemos deducido que, desde cierto punto de vista, en el momento actual continuamos evolucionando dentro de la secuencia histórica abierta entonces. Por otra parte, las nuevas teorías críticas deben pensarse en relación con el ciclo político de la década de 1960, pues son el producto de la derrota de los movimientos de la época. Es imposible comprender la situación política teórica actual si no se advierte que reboza de ese pesimismo que atestiguan únicamente los periodos marcados por la derrota.

La segunda hipótesis es que son raros los teóricos críticos actuales que están en contacto estrecho y activo con procesos políticos reales. En la mayoría de los casos, los pensadores a los que se refiere esta obra tienen pocas relaciones, o ninguna, con las organizaciones políticas, sindicales o asociativas. Por lo demás, esto es igualmente aplicable a los pensadores más radicales como a los moderados. Se trata, en suma, de un problema estructural. Las nuevas teorías críticas han acentuado una tendencia inaugurada a mediados de la década de 1920 por el marxismo occidental, descrita por Perry Anderson, que conduce a la disociación de la teoría y la práctica.

La tercera hipótesis presentada es la de la internacionalización de los pensamientos críticos que, en el futuro, provendrían cada vez más de regiones situadas en las periferias del sistema-mundo, como Asia, América Latina y África. Europa y el mundo occidental ha perdido el (cuasi)monopolio de las teorías críticas de que disponían hasta ahora. Sin embargo, esto no implica que Estados Unidos y sus universidades pierdan el carácter central que ocupan en la «república mundial de las teorías críticas», pues las universidades estadounidenses constituyen para los teóricos críticos actuales un lugar de consagración comparable a lo que fue París para los escritores de la primera mitad del siglo XX.

La cuarta hipótesis propone que la innovación que se da en el seno de las teorías críticas actuales es en esencia producto de dos mecanismos: el primero es la hibridación que combina antiguas referencias del corpus crítico de manera inédita o las asocia a nuevos autores o a nuevas corrientes que no estaban presentes en el corpus precedente. La otra forma de innovación resulta de la introducción de nuevos objetos de análisis, como los medios o la ecología. Esto implica una renovación del conjunto de instrumentos conceptuales en los que se apoyan los pensamientos críticos en cuestión.

P. Anderson

SEGUNDA PARTE

LAS TEORÍAS

El objeto de esta segunda parte es proponer una cartografía de los pensamientos críticos contemporáneos. Tarea imposible de realizar y, al mismo tiempo, imprescindible. Es irrealizable porque esos pensamientos están en plena elaboración y, en consecuencia, no se concibe analizarlos del mismo modo en que uno analiza las corrientes de pensamientos pasadas; pero es indispensable, porque trazar «mapas cognitivos» aunque sea provisorios e incompletos es, como lo ha sugerido Fredric Jameson, una parte del proceso mediante el cual la izquierda superará las derrotas sufridas en el transcurso de los últimos decenios. Actuar en el mundo implica previamente –en realidad, en un mismo movimiento– representárselo, aunque sea parcialmente. Esta segunda parte pretende ser una (modesta) contribución al balance de conjunto y al esbozo de perspectivas referentes a los pensamientos críticos surgidos a partir de la caída del Muro de Berlín.

Primero presentaremos de qué modo conciben los nuevos pensamientos críticos la naturaleza y la evolución del sistema global desde el último cuarto del siglo XX («El sistema»). ¿Qué análisis del sistema económico, político y cultural mundial actual desarrollan los pensadores críticos? En el camino, aparecerán numerosas problemáticas, entre ellas el imperialismo, el capitalismo, la construcción europea y la ecología. Luego, retomaré la cuestión de los sujetos de la emancipación («Los sujetos») pero esta vez para tratar de identificar a los actores que los pensadores críticos consideran los candidatos potenciales a ocupar el rango de «operadores» de la transmisión social. Por supuesto, la naturaleza de la transformación social depende de los actores presentados. Veremos que la diversidad de candidatos potenciales está a la altura de la crisis del sujeto de la emancipación que, como hemos dicho, persiste como coordenada general del periodo.

¿Por qué hemos elegido a estos pensadores antes que a otros? Toda selección corre el riesgo de excluir elementos importantes del problema considerado. La mía, sin duda, tendrá su parte de arbitra-

riedad. He intentado combinar varios criterios. Algunos autores elegidos son ineludibles a causa de su notoriedad. Este criterio participa de lo que Vincent Descombes llama la concepción «resonante» de la historia del pensamiento[1]. He seleccionado a otros porque los considero particularmente fecundos. Leo Panitch, por ejemplo, es un perfecto desconocido en Francia. Sin embargo, ha elaborado una concepción de las relaciones internacionales de una coherencia notable que merecería incluirse en los programas de enseñanza de las instituciones universitarias supuestamente especializadas en la materia. Otros pensadores, por su parte, me dieron la impresión de ilustrar ciertas características centrales del periodo, como es la relación que ha establecido Álvaro García Linera entre la problemática de las clases sociales y la del indigenismo.

La procedencia geográfica de los pensadores elegidos es diversa. Evocaremos a un africano, Achille Mbembe, a dos asiáticos, el chino Wang Hui y la india Gayatri Ch. Spivak, dos latinoamericanos, Ernesto Laclau y Álvaro García Linera. Seyla Benhabib es turca, es decir, originaria de un país que, según las épocas y las coyunturas geopolíticas fue considerado europeo o asiático. Entre los demás, hay una mayoría europea y norteamericana. Si bien en el momento actual existe una tendencia a la internacionalización del pensamiento crítico, Europa y Estados Unidos continúan siendo las potencias hegemónicas en la materia. De todas maneras, no hay dudas de que los día de esa hegemonía están contados.

[1] Vincent Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, París, Minuit, 1979, «Introducción» [ed. cast.: *Lo mismo y lo otro*, Madrid, Cátedra, 1982].

IV. EL SISTEMA

MICHAEL HARDT Y TONI NEGRI O LA «DICHA DE SER COMUNISTA»

El pensamiento crítico más discutido desde la caída del Muro de Berlín es, indudablemente, la teoría del Imperio y de la Multitud de Michael Hardt y Toni Negri. Evidentemente, los debates dedicados a ella han disminuido en intensidad desde hace algunos años, pero, aun así, representan, como la corriente en la que se inscriben –a veces denominada «negrista»–, uno de los pensamientos críticos más influyentes del momento que fue desarrollado principalmente en dos obras: *Empire*, aparecida en 2000, y *Multitude*, en 2004[1]. Se trata de un pensamiento «totalizante» del que ningún aspecto de la realidad se sustrae. Uno de sus innegables puntos fuertes, que explica en parte su éxito, es que mezcla estrechamente sus reflexiones filosóficas con el análisis de movimientos sociales concretos. La multiplicidad de las referencias a las que remite –desde San Francisco de Asís a Foucault, pasando por James Madison y Lenin– agrega encanto a una doctrina que muestra un eclecticismo típico de las teorías críticas actuales. En esto indudablemente se reconocen los periodos de recomposición.

Si bien Hardt y Negri se hicieron mundialmente célebres cuando se publicó *Empire*, hay que decir que ambos son producto de una historia tumultuosa. Toni Negri fue, a partir de la década de 1960, uno de los impulsores de una corriente innovadora del marxismo europeo, me refiero al *operaismo* italiano. Sus tesis actuales proceden de esta tradición, por lo tanto, conviene detenerse en este dato. Tanto más por cuanto Negri no es el único heredero actual del *ope-*

[1] Michael Hardt y Toni Negri, *Empire*, cit. y *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, cit. [complementados con la aparición en 2009 de la obra que cierra la trilogía, *Commonwealth* (publicado en lengua española como *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*, Madrid, Akal, 2011). *N. del Ed.*].

raismo. Mientras otras corrientes del pasado han ejercido poco impacto en los pensamientos críticos contemporáneos, de las doctrinas de los años sesenta y setenta, esta es la que dejó la herencia más vigorosa. Ciertas temáticas elaboradas por sus representantes –por ejemplo, la cuestión de la relación entre la economía y el conocimiento– desde aquellas épocas ocupan un lugar importante en los debates actuales. Entre los pensadores contemporáneos que cruzaron la trayectoria del *operaismo* podemos contar principalmente a Paolo Virno, a Giorgio Agamben y a Giovanni Arrighi, así como, en Francia, a Yann Moulier-Boutang y otros promotores de las revistas *Futur antérieur* y *Multitude*. Pero muchos otros autores que por entonces no pertenecían a esa corriente, como John Holloway o Álvaro García Linera, recibieron su influencia. El exilio de Negri en Francia a comienzos de los años ochenta puso al *operaismo* en contacto con el (post)estructuralismo francés[2] y particularmente con las obras de Foucault y Deleuze, que ejercieron una influencia determinante en las ideas actuales de Hardt y Negri.

El operaismo

El *operaismo* (obrerismo) nació a comienzos de los años sesenta cuando Raniero Panzieri fundaba la revista *Quaderni Rossi*. Panzieri, a quien se unieron rápidamente otros intelectuales como Mario Tronti, Romano Alquati y Massimo Cacciari (futuro alcalde de Venecia) era un teórico y militante sindical excluido del Partido Socialista Italiano (PSI) por oponerse a todo acuerdo con la democracia cristiana. Es interesante señalar que *Quaderni Rossi* se funda bajo la influencia de *Socialisme ou Barbarie*, la revista de Cornelius Castoriadis y Claude Lefort creada a fines de la década de 1940[3]. La historia de esta corriente estará jalonada por la creación de nuevas revistas y de nuevos colectivos, entre ellos *Classe Operaia*, fundado en

[2] La trayectoria de Félix Guattari ha sido determinante en los intercambios entre las izquierdas radicales francesa e italiana durante la década de 1970. Véase sobre esta cuestión François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, París, La Découverte, 2007 [ed. cast.: *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

[3] Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, cit., p. 23. Los *Quaderni Rossi* también experimentaron la influencia del Correspondence Publishing Comittee de C. L. R. James.

1963 por Tronti, Negri y Alquati después de que rompieran con Panzieri (muerto prematuramente en 1964) y *Potere Operaio*, animado por Negri y rival de *Lotta Continua*, dirigida por Adriano Sofri. Líder de un grupo disidente dentro del PSI en el Veneto, Negri se unió a *Quaderni Rossi* desde el segundo número.

El surgimiento del *operaismo* debe entenderse en su relación con los «años de plomo», es decir, las revueltas obreras y estudiantiles italianas de los años setenta y la consecuente represión del Estado y, particularmente, el «otoño caliente» de 1969. Estas rebeliones desbordaron las organizaciones tradicionales de la clase obrera italiana, sobre todo el Partido Comunista Italiano, al situarse en abierta oposición a ellas. En 1973, aparece otro grupo importante de esa corriente, Autonomia Operaia, alentado por Toni Negri, que ejercerá una influencia determinante en el poderoso movimiento estudiantil de 1977. Toni Negri fue condenado por la supuesta «responsabilidad intelectual» que le cupo en el «terrorismo» de aquellos años, por ejemplo, el de las Brigadas Rojas. Esta es la razón por la que se exilió en Francia antes de regresar a Italia y cumplir su condena a fines de los años noventa hasta que obtuvo la libertad definitiva en 2003. La historia del *operaismo* se extiende hasta nuestros días y su influencia se expresa en muchos sectores de la izquierda italiana y europea. El periódico *Il Manifesto* fue publicado por primera vez en 1969 por impulso, entre otros, de intelectuales surgidos de esta corriente[4].

El *operaismo* es una corriente diversa, en la que las posiciones de sus principales representantes han evolucionado considerablemente con el paso del tiempo. *«Operaismo»* significa «obrerismo» *(ouvriérisme)*. En países como Francia, ese término remite a la (sobre)valorización –no exenta de «antintelectualismo»– de la clase obrera, de su cultura y de sus organizaciones. En Italia, su significación es inversa. Designa la espontaneidad revolucionaria de las fracciones de las clases dominadas que no están –todavía– organizadas. El *operaismo* considera que la fábrica es el «centro de gravedad» de la lucha de clases. Sostiene que el enfrentamiento de los obreros con los patrones se da en el lugar mismo de trabajo, sin la mediación de sindicatos ni parti-

[4] Maria Turchetto, «De l'"ouvrier masse" à l'"entrepreneurialité commune": la trajectoire déconcertante de l'opéraïsme italien», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, cit.; y «From "Mass Worker" to "Empire": The Disconcerting Trajectory of Italian *Operaismo*», en Bidet y Kouvelakis (eds.), *A Critical Companion to Contemporary Marxism*, cit.

dos. El *operaismo* es una corriente antisindicalista y espontaneísta. Aun cuando muchas veces se han referido a Lenin y aunque la cuestión de la organización sea central en sus debates, sus representes son hostiles al leninismo tradicionalmente concebido. Este último afirma que el partido debe completar y fecundar la subjetividad de la clase obrera que, librada a sí misma, tiende al compromiso de clase. Los obreristas consideran, por el contrario, que la subjetividad bruta de los trabajadores encierra la «verdad» de la lucha de clases.

Dos características del contexto italiano de la década de 1960 explican esta posición: primero la burocratización y las componendas de las organizaciones de la clase obrera italiana. Se sabe que el PCI ha sido el más «liberal» («policéntrico» se decía en aquella época) de los partidos comunistas europeos. Al mismo tiempo, su estrategia consistió en acercarse progresivamente a otros partidos italianos, orientación que desembocó en el «Acuerdo histórico» establecido con la democracia cristiana a comienzos de los años setenta[5]. Como lo ha sugerido un comentarista, el Partido Comunista Italiano prácticamente ha salvado el capitalismo italiano al volcar su electorado y su prestigio en la bolsa de las instituciones corruptas del país[6]. Todo esto llevó al *operaismo* a desarrollar una desconfianza visceral por la clase obrera organizada, las burocracias sindicales, el PCI y el PSI y a oponerse a su teórico principal, Antonio Gramsci, y, particularmente, a su intérprete autorizado Palmiro Togliatti, el principal dirigente del Partido Comunista Italiano de la época. Mientras en los años sesenta, en otros países –Argentina y Gran Bretaña, por ejemplo– el autor de los *Cuadernos de la cárcel* constituía un recurso teórico frente a un marxismo leninismo esclerosado, en Italia, era raro encontrar un colectivo y/o un intelectual revolucionarios «extraparlamentarios» que reivindicaran como propia su herencia.

Un segundo proceso que explica la concepción espontaneísta y antisindicalista del *operaismo* está ligado a las migraciones internas en la Italia de aquel periodo. En el siglo XX, el desarrollo económico de ese país se opera alrededor de una división entre un norte industrializado y un sur más rural. En la posguerra, se intensifican las migraciones de obreros no calificados desde el sur atraídos por las fábricas del norte. Esto da lugar a la aparición de una nueva clase obrera, sociológicamente distinta de la antigua clase obrera italiana. La actitud de los sindicatos frente a esta nueva clase es la defensa del «profesionalismo», es decir, de una forma de corporativismo consistente en controlar la entrada de los nuevos proletarios en el mercado del trabajo[7]. Por su parte, los *operaisti* consideran esta nueva clase como un síntoma de las transformaciones que se están produciendo dentro del capitalismo y las categorías subalternas y defienden la idea de que este trabajador es un nuevo sujeto potencial de la emancipación.

Esta idea dará lugar a la teoría del *obrero masa,* un concepto que designa un tipo de trabajador nuevo, no calificado, proveniente del sur e instalado en las fábricas del norte, que realiza tareas productivas simples y que los *operaisti* sitúan en el corazón del modo de producción aparecido en Europa después de la Segunda Guerra Mundial[8]. El obrero masa no tiene ni las competencias profesionales del obrero calificado ni la «conciencia de clase» transmitida de una generación a otra que surge de aquellas. Sin embargo, si hemos de creer en los escritos de los *operaisti* de fines de la década de 1960 y comienzos de la siguiente, las potencialidades revolucionarias de este nuevo sujeto son, sin embargo, importantes, tanto por razones estratégicas como de fondo. Las organizaciones de la clase obrera rechazan al obrero masa, lo cual permite hacerlo una máquina de guerra contra las «burocracias sindicales». Desde un punto de vista estructural, a causa de su falta de calificación, este trabajador destruye las formas de organización del trabajo en vigor y, particularmente, el fordismo. Y con ello constituye un arma en contra de la división del trabajo.

El discurso desarrollado en Francia, en la misma época, por la Izquierda Proletaria –y otras corrientes del maoísmo francés– relativo a los «obreros especializados» (los famosos «OS») es, en ciertos aspectos, semejante al de los *operaisti.* El OS se opone al obrero calificado; estructuralmente integrado en el capitalismo de posguerra, poseedor de un oficio y de una subjetividad modelada por sindicatos poco combativos. Como el obrero masa, el OS es depositario de una conflictividad social que los «maos» intentarán alentar. Por otra parte, los

---

[5] Para una historia de la evolución de la izquierda italiana, véase Perry Anderson, *The New Old World,* cit., cap. 2.

[6] Alex Callinicos, «Toni Negri, théoricien de l'Empire», en Chiara Bonfiglioli y Sebastian Budgen (dirs.), *La Planète altermondialiste,* cit., y «Toni Negri in perspective», *International Socialism* (Segunda época) 92 (otoño de 2001).

[7] Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism,* cit., p. 297.

[8] *Ibid.,* p. 107.

maoístas y los *operaisti* empleaban un repertorio de acciones similares, entre las cuales la práctica de la «encuesta obrera» era una pieza central. Esta práctica se inscribe en una tradición inaugurada en el seno del movimiento obrero en el siglo XIX, como lo marca muy bien *La encuesta obrera* propuesta por el mismo Marx en 1880. Esta práctica testimonia la importancia atribuida por esas corrientes al «factor subjetivo», es decir, a la manera en que las clases dominadas viven subjetivamente la dominación a la que están sometidas. Con todo, también hay diferencias entre los *operaisti* y los maoístas. Una de las principales es que los *operaisti* son teóricos refinados, mientras que los maoístas franceses –aun cuando gran parte de ellos surgieron de las grandes escuelas– no produjeron teorías en cuanto pensadores maoístas (las obras de Alain Badiou y Jacques Rancière son más tardías y no tienen nada específicamente maoísta) y hasta consideraban con cierto desdén la producción teórica.

El *operaismo* defiende la posición contraria al dogma ampliamente difundido en las organizaciones obreras, sean estas comunistas o socialdemócratas: la creencia en el carácter necesariamente positivo del progreso técnico. En sus orígenes, y particularmente con Raniero Panzieri, esta corriente desarrolla una crítica de la concepción apologética de la ciencia y de la técnica que prevalece en el movimiento obrero y en la URSS y las entiende como un aspecto central de la dominación del capital. Panzieri ataca severa y sistemáticamente la idea de que el desarrollo de las fuerzas productivas sería en sí mismo portador de progreso y conduciría, poco a poco, por sí solo, a la eclosión del socialismo. Esto coloca el *operaismo* de la primera época dentro de los que Ernst Bloch llamaba las «corrientes cálidas» del marxismo, es decir, aquellas en las que prevalecía una dimensión «romántica» antitécnicista[9]. Esta dimensión es coherente con la crítica *operaista* de la antigua clase obrera, depositaria de un saber técnico inseparable de la división del trabajo[10].

No obstante, la actitud de los *operaisti* respecto de la técnica se modifica progresivamente. Desde el volumen 4 de los *Quaderni Rossi,* Panzieri introduce una referencia a un texto cuyo comentario

[9] Ernst Bloch, *Le Principe espérance,* 3 vols., París, Gallimard, 1982 [ed. cast.: *El principio esperanza,* 3 vols., Madrid, Trotta, 2006-2007].

[10] Aparte del cuestionario, el sabotaje del aparato productivo es una característica del «repertorio de acciones» obrerista. Véase sobre esta cuestión Razmig Keucheyan y Laurent Tessier, «Du sabotaje au piratage. Entretien avec Toni Negri», *Critique* 733-734 (2008).

constituye hasta hoy día la marca de fábrica del *operaismo,* me refiero al «Fragmento sobre las máquinas», extraído de los *Grundrisse* de Marx. La idea que encierra ese texto (según la interpretación de los *operaisti*) es la de que el conocimiento –principalmente pero no únicamente, científico– llegó a ser el factor principal de producción en el capitalismo tardío. En el modelo marxista estándar, es el trabajo lo que se encuentra en el fundamento del valor. Con el ascenso del poder del valor-saber, el trabajador deja de ser el actor central del proceso de producción y se convierte progresivamente en uno de sus satélites. Marx presenta el concepto de *general intellect* para describir ese fenómeno:

> El desarrollo del capital fijo muestra hasta qué punto el saber social general, *knowledge,* ha devenido una potencia productiva inmediata, hasta qué punto las condiciones del proceso vital de la sociedad están sometidas al control del *general intellect* y han sido transformadas según sus normas[11].

El «capital fijo» remite al capital integrado en las máquinas. Designa, en ese sentido, un saber técnico transformado en herramienta de producción. Por su parte, el *general intellect* se refiere a la inteligencia colectiva y a la capacidad de cooperación de los individuos en la producción económica y, de manera más general, en la vida social. Se trata de un «saber social generalizado» anónimo y disperso en todo el cuerpo social que incluye el capital fijo –sin confundirse con él– y que sitúa el saber y las aptitudes en el corazón del capitalismo, pero también de su posible oposición. Esta idea constituye el núcleo de la hipótesis del «capitalismo cognitivo» formulado hoy por los herederos del *operaismo.*

Además del *general intellect,* otro concepto *operaista* importante es el de la *composición de clase* que designa la mezcla de objetividad técnica y de subjetividad política que contiene una lucha política dada. Esta combinación permite caracterizar un periodo histórico y designar en su seno a un actor principal. Así, el obrero masa es la figura dinámica correspondiente al capitalismo de los años setenta, en el sentido de que es, a la vez, el producto de las

[11] Véase Karl Marx, *Œuvres,* vol. II, París, Gallimard, 1968 [ed. cast., en *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858,* 3 vols., Madrid, Siglo XXI de España, 1976].

transformaciones estructurales que experimenta el capitalismo y el portador de una capacidad de protesta de su funcionamiento. A cada «composición de clase», el capital responde reestructurándose en profundidad.

A diferencia de otras variantes del marxismo que atribuyen la primacía al capital sobre el trabajo en cuanto a determinar el curso de la historia, los *operaisti* sostienen que las luchas obreras tienen la iniciativa y que el capitalismo siempre es reactivo u obra con retraso. La obra más influyente en la que aparece desarrollada esta idea es *Operai e capitale [Obreros y capital]* de Tronti (aparecida en 1966), uno de los grandes clásicos del obrerismo. En un capítulo titulado «La estrategia del rechazo», Tronti afirma, por ejemplo, que

> La clase obrera hace lo que *es*. Ahora bien, es a la vez la *articulación* y la *disolución* del capital. El poder del capital procura utilizar la voluntad de los obreros de oponerse para transformarla en el motor de su propio desarrollo. El partido obrero debe partir de esta misma mediación real del interés capitalista que se opera del lado del obrero, para organizarlo en antagonismo, en terreno de lucha táctica, en posibilidad estratégica de destrucción[12].

En otros términos, las luchas obreras impulsan al sistema y lo obligan a reformarse permanentemente. Esto lleva a Negri a sostener lógicamente que los movimientos de las décadas de 1960 y 1970 no fueron derrotados, como lo sostienen la opinión corriente (y que es la que hemos desarrollado en el capítulo I), sino que, por el contrario, ganaron su batalla contra el capitalismo de la época. El capitalismo actual es, a sus ojos, el resultado de las transformaciones que esos movimientos le impusieron al sistema.

Los *operaisti* abandonan progresivamente la idea de que la fábrica es el sitio donde se libra la lucha de clases. La historia de esta corriente está jalonada de mudanzas de esta índole y, así como la técnica pasó de ser el corazón de la dominación a transformarse en el motor del desarrollo capitalista y de la lucha contra él (con la teoría del *general intellect*), a partir de la segunda mitad de los años setenta, Negri comenzó a desarrollar la idea de que la lucha de clases se extiende por la sociedad en su conjunto. La tesis que sustenta

[12] Véase también al respecto Alberto Toscano, «Chronicles of Insurrection: Tronti, Negri, and the Subject of Antagonism», en *Cosmos and History* 5 (2009).

esta posición es la de que la fábrica extiende progresivamente su lógica a toda la sociedad y que, en consecuencia, la explotación a la que se somete a los obreros ahora afecta a toda la población[13]. En la evolución ulterior de Negri, esta tesis se combinará con un concepto elaborado por Foucault, me refiero al «biopoder», que designa el gobierno ejercido sobre las poblaciones y los cuerpos y cuya aparición Foucault sitúa en el transcurso del siglo XIX.

En esta nueva configuración, otra figura dinámica viene a reemplazar al obrero masa: el *obrero social*. Negri examina la crisis que atraviesa la «clase obrera» entendida como categoría analítica y como realidad[14]. Esa comprobación se suma a otros análisis realizados en Francia en la misma época por autores como André Gorz cuyo *Adieu au prolétariat [Adiós al proletariado]* data de 1980[15]. En la perspectiva de Negri, hay dos procesos que explican esta evolución: primero, el aumento general del nivel de escolarización de la población; ello implica que los individuos están cada vez menos «masificados» y han llegado a ser, cada vez más, «singularidades». Además, los *operaisti* defienden la hipótesis de la «terciarización» de la sociedad, es decir, del aumento de la potencia del sector terciario. También en esto los *operaisti* participan de una tendencia «posmarxista» general a la que se adhieren igualmente autores tales como Alain Touraine y Serge Mallet. La escolarización y la terciarización se conjugan para conferir cada vez mayor importancia al trabajo intelectual o «inmaterial» en el proceso de producción.

Imperio y multitud

De su periodo propiamente *operaista* que se extendió hasta su exilio en Francia en 1983, a la aparición de *Empire,* en 2000, Negri ha publicado una serie de obras, entre ellas *Marx au-delà Marx [Marx más allá de Marx]* (que surge de un seminario pronunciado por invitación de Louis Althusser en la Escuela Normal Superior en 1978), *L'Anomalie sauvage [La anomalía salvaje],* dedicado a Spino-

[13] Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism,* cit., p. 300.

[14] *Ibid.*, p. 163.

[15] André Gorz, *Adieu au prolétariat. Au-delà du socialisme,* París, Galilée, 1980 [ed. cast.: *Adiós al proletariado,* Barcelona, El Viejo Topo, 2001].

za y hasta *Le Pouvoir constituant [El poder constituyente]*[16]. Progresivamente, Toni Negri se aleja del marxismo tradicionalmente concebido y se dedica, desde entonces, a elaborar una teoría del poder y de la subjetividad. Poco a poco, toma distancia de *El Capital,* texto que considera «objetivista» y sometido al economismo y le opone los *Grundrisse,* que juzga más ajustados a las evoluciones recientes del capitalismo. A comienzos de los años noventa, Negri fundará junto con Jean-Marie Vincent la revista *Futur antérieur* que se hará eco de estas nuevas preocupaciones[17].

En sus reflexiones sobre el poder, Toni Negri ha desarrollado una distinción crucial, inspirada en Spinoza. Se trata de la distinción entre *potere* y *potentia,* entre «poder» y «potencia». La primera noción designa el poder en el sentido habitual del término, es decir, el «poder *sobre*». A ejerce poder sobre B, en ese sentido, si consigue hacerle realizar un acto que, de otro modo, B no habría realizado o si consigue que B no realice un acto que habría deseado realizar. En la escala colectiva, esta aceptación del poder designa las obligaciones que las instituciones –por ejemplo, gubernamentales– ejercen sobre uno o muchos individuos. La segunda significación de «poder» es la de «potencia» o de «poder *de*», entendido, no en el sentido de dominación o de uso de la fuerza, sino en el sentido de capacidad o de facultad de realizar un acto. Uno o varios individuos son «potentes», según esta acepción, si ponen en acto las potencialidades que poseen. Por ejemplo, yo actualizo la potencialidad humana de nadar si aprendo efectivamente a nadar.

Estos dos sentidos del poder están estrechamente vinculados entre sí pero son opuestos. El poder en el primer sentido consiste en separar a los individuos de su potencialidad, es decir, de lo que serían capaces de realizar. Actualizar su potencia consiste, por el contrario, en liberarlos de las trabas que les impone el poder. Esta distinción tiene una connotación libertaria. La Multitud se sitúa del lado de la potencia, o sea, de la cooperación y de la creatividad. El Imperio, por su parte, del lado del poder, puesto que, para existir y prosperar, necesita captar sin cesar las potencias de la Multitud. El siguiente pasaje tomado de *Empire* ofrece una percepción clara de estas temáticas:

> En la posmodernidad, volvemos a encontrarnos nuevamente en la situación de San Francisco de Asís y proponemos contra la miseria del poder, el gozo del ser. Esta es una revolución que ningún poder podrá controlar porque el biopoder y el comunismo, la cooperación y la revolución continúan en el amor, la simplicidad y también la inocencia. Esta es la irrefrenable levedad y dicha de ser comunista[18].

Pasemos pues a esos dos conceptos estrechamente imbricados que son el Imperio y la Multitud. El éxito que alcanzaron el primero de ellos y la obra del mismo nombre estriba en parte en un malentendido. La obra aparece en 2000 y debe su popularidad a la revivificación agresiva del imperialismo estadounidense después del 11 de septiembre de 2001, que dará lugar a las aventuras militares afgana e iraquí. Sin embargo, lo que Michael Hardt y Toni Negri llaman «Imperio» es algo muy diferente de lo que habitualmente se entiende por «imperialismo». El imperialismo implica la existencia de uno o varios centros y periferias. Supone que existen regiones dominantes (históricamente Europa y luego Estados Unidos) y regiones dominadas que son víctimas del imperialismo. El imperialismo así concebido consiste clásicamente en la proyección de la potencia de los Estados centrales en el escenario mundial, lo cual implica –sobre todo en la concepción de Lenin– la existencia de conflictos interimperiales.

Hardt y Negri recusan esta concepción de las relaciones geopolíticas y económicas mundiales. Según ellos,

> en contraste con el imperialismo, el Imperio no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras ni barreras fijas. *Es un aparato descentrado y desterritorializador* de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión[19].

imperio

[16] Véanse Toni Negri, *Marx au-delà de Marx. Cahier de travail sur les* Grundrisse, París, L'Armattan, 2000 [ed. cast.: *Marx más allá de Marx,* Madrid, Akal, 2001] ; *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza,* París, Presses Universitaires de France, 1982 [ed. cast.: *La anomalía salvaje,* Barcelona, Anthropos, 1993]; *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité,* París, Presses Universitaires de France, 1997 [ed. cast.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas a la modernidad,* Madrid, Libertarias/Prodhufi, 1994].

[17] Véanse los interesantes archivos de *Futur antérieur* en http://multitudes.samizdat.net. Aún está por escribir una historia de esta revista y de la influencia que ejerció en la izquierda radical francesa.

[18] Michael Hardt y Toni Negri, *Empire,* cit., p. 413 [ed. cast.: *Imperio,* cit., p. 374].

[19] *Ibid.,* p. xii [ed. cast.: *ibid.,* p. 14].

Los autores toman nota de la inexorable decadencia de los Estados-nación a la hora de la globalización. A su entender, esta ha abolido la soberanía nacional y las capacidades de regulación de qué disponían los Estados en la época moderna y comparten el punto de vista de analistas –tanto de izquierda como de derecha– que consideran que la globalización ha puesto radicalmente en tela de juicio la forma Estado. Esto no significa que la problemática de la soberanía haya desaparecido. Más aún, ahora se sitúa en una escala superior, que es justamente la del Imperio. Como lo dice el pasaje citado, la soberanía imperial se define por el hecho de que no tiene centro ni es territorial. El Imperio es un «espacio liso» como dicen Hardt y Negri haciendo referencia a un concepto elaborado por Deleuze. No conoce las «asperezas» que constituían las fronteras o las desigualdades políticas y/o económicas características del «antiguo régimen» nacional. El poder, ciertamente, existe, pero no tiene literalmente una sede: «En este espacio liso del Imperio, no hay un lugar del poder: este está a la vez en todas partes y en ninguna parte»[20]. Aquí podemos reconocer la influencia de la concepción «descentralizada» del poder de Foucault.

Sin embargo, en el Imperio no faltan los actores globales que aplican las mismas estrategias de una potencia. En la ontología del mundo político contemporáneo que proponen Michael Hardt y Toni Negri, las empresas multinacionales se llevan la parte del león. Lejos de ser tributarios de las presiones de los Estados, las multinacionales

> estructuran y articulan directamente los territorios y las poblaciones. Tienden a convertir los Estados nación en meros instrumentos que registran los flujos de mercancías, de monedas y de poblaciones que aquellas ponen en movimiento[21].

En virtud de su carácter reticular y móvil, las multinacionales disponen, pues, de una primacía en el contexto del Imperio y reducen los Estados al rango de simples «instrumentos». Hardt y Negri diseñan la estructura del Imperio inspirándose en la descripción que propone el historiador Polibio (siglo II a.C.) del Imperio romano. Esta estructura se compone de tres partes. En la cima se hallan los cuerpos «monárquicos» que son, por ejemplo, Estados Unidos

[20] *Ibid.*, p. 190 [ed. cast.: *ibid.*, p. 199].
[21] *Ibid.*, p. 31 [ed. cast.: *ibid.*, p. 45].

(cuyo poderío los autores, a pesar de todo, reconocen), entidades como el G8 y organizaciones internacionales como el FMI, la OTAN y el Banco Mundial. Luego, están los cuerpos «aristocráticos», tales como las empresas multinacionales y los Estados-nación de poderío medio y débil. El impacto potencial de la acción de estos últimos en el conjunto del sistema es menor que el de los órganos del nivel superior. Por último, completan la estructura los cuerpos «democráticos», como la Asamblea General de la ONU o las ONG, que supuestamente representan al pueblo.

Los autores de *Empire* destacan la importancia adquirida por el derecho internacional en el seno de este nuevo orden mundial. Las intervenciones militares llevadas a cabo por la «comunidad internacional» –con Estados Unidos a la cabeza– desde la caída del Muro de Berlín (Irak, Kosovo, Somalia...) se han ejecutado en nombre del derecho internacional naciente y no alegando intereses de las potencias. Y aun cuando no ha sido así, el encarnizamiento de los interesados –por ejemplo, la administración Bush en el caso de Irak en 2003 para convencer al Consejo de Seguridad de las Naciones Unidos de que la ofensiva militar estaba bien fundada– demuestra la fuerza apremiante que representa en la actualidad el aparato jurídico internacional sobre la acción de los Estados. Este es uno de los argumentos que presentan Hardt y Negri para negar que el Imperio actual sea comparable a las formas clásicas del imperialismo, desprovistas de la legalidad internacional. Además de estar asociado a una modificación del orden jurídico mundial, el surgimiento del Imperio posee un sustrato económico, tributario de las profundas transformaciones sufridas por el capitalismo a partir de la década de 1970. Esta dimensión económica del Imperio lleva a los autores a formular la hipótesis de la aparición de un «capitalismo cognitivo».

El Imperio se enfrenta a la Multitud. Para Michael Hardt y Toni Negri, este es el nuevo sujeto de la emancipación que ha suplantado en ese papel a la clase obrera. Uno de los grandes debates que han atravesado los movimientos sociales recientes y particularmente el movimiento altermundista, gira justamente alrededor de establecer si, en el momento actual, la clase obrera continúa siento un sujeto –y un concepto– operante o si hay que sustituirla por otros sujetos, entre ellos, la Multitud. En el Foro Social Europeo de Saint-Denis de 2003, por ejemplo, se discutió esta cuestión, en un debate al que asistieron cientos de jóvenes, el marxista británico Alex Callinicos y Toni Negri, quien acababa de salir de la prisión italiana. El concepto «multitud»

es muy antiguo. Aunque es difícil determinarlo, casi no caben dudas de que quien lo usó por primera vez en la filosofía moderna es Maquiavelo. Luego lo retoman Spinoza y Hobbes. Entre los teóricos críticos contemporáneos, además de los autores de *Empire*, Paolo Virno y Álvaro García Linera lo utilizan en sus desarrollos[22].

Como su nombre indica, el concepto de multitud designa una pluralidad de individuos. Esta pluralidad no tiene una unidad, es decir que los individuos que la componen no tienen necesariamente algún punto en común, como, por ejemplo, ser obreros, mujeres, negros u homosexuales. En el fundamento de la multitud está la idea de pluralidad irreducible en este sentido. Al mismo tiempo, esa ausencia de unidad no impide que la multitud persevere en el ser, en otras palabras, no la lleva a disolverse. La multitud es el modo de existencia de la pluralidad que, para existir, no necesita estar unificada ni que se la reduzca a un denominador común de quienes la conforman. Esta característica distingue a la multitud de dos conceptos y sujetos políticos modernos, a saber, el «pueblo» (y la nación) y las «clases sociales». La multitud se opone al pueblo en cuanto este último designa la población que ya está siempre gobernada o «informada» por el Estado. Al contrario que la multitud, el pueblo dispone de un principio de unidad que es el (supuesto) «contrato social» establecido entre el Estado y los ciudadanos, sea cual fuere la forma que adopte entre los teóricos modernos del Estado (Hobbes, Rousseau). Los defensores de la multitud son reacios al empleo del concepto de «pueblo», sin embargo tan frecuente en la historia del movimiento obrero. En su perspectiva, la multitud se sitúa de este lado o «delante» del pueblo, se niega a dejarse capturar por el Estado. Por esta misma razón la multitud se opone a las «clases sociales» y, particularmente, a la «clase obrera». Las clases sociales disponen de un principio unificador –y hasta tendencial o relativo, en las versiones contemporáneas de marxismo– que es de orden económico. Los miembros de una clase social a menudo son diversos desde el punto de vista de su género o de su etnia. De todos modos, un elemento los reúne y es la posición de individuos afectados por la estructura socioeconómica: obreros, ejecutivos, burgueses, etcétera. Esta pertenencia es lo

[22] La mejor introducción a los desafíos políticos y conceptuales que plantea este concepto es Paolo Virno, *Grammaire de la multitude. Pour une analyse des formes de vie contemporaines*, Combas, L'Éclat, 2002 [ed. cast.: *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Buenos Aires, Colihue, 2003].

que legitima «objetivamente» la unificación de la clase a través del partido. Por el contrario, la pluralidad inherente a la multitud se deja estar como es, no hace falta intentar unificarla, pues se estima que es irreducible y se la considera virtuosa.

El concepto de multitud desarrollado por Michael Hardt y Toni Negri es a la vez sociológico y político y sin duda debe su éxito a que consigue capturar ciertos elementos determinantes de la situación actual de las clases dominadas, que, según estos autores, el concepto de clase social ya no consigue explicar. Durante los últimos treinta años, el universo de los asalariados se ha atomizado. Mientras a partir de la posguerra las identidades y los lugares que ocupaba cada uno en su seno quedaron establecidos de manera relativamente clara, con la crisis de comienzos de los años setenta y el giro neoliberal de fines de aquella década tales identidades y posiciones se multiplicar e hicieron que la condición de los asalariados se hiciera cada vez más heterogénea. La crisis del movimiento obrero es en parte resultado de la dificultad para movilizar sobre la base de los antiguos repertorios de acción vinculados con las antiguas posiciones sociales, lo cual confiere a la crisis una dimensión tanto objetiva como «representacional». Con la atomización del salariado y el paro masivo se ha impuesto también la precarización generalizada. El contrato de duración indeterminada y sus equivalentes en los demás países industrializados, aunque siempre centrales en el plano jurídico, han perdido su fuerza normativa.

A ese carácter actualmente plural de la condición salarial se agrega otra forma de pluralidad que es más política. La segunda mitad del siglo XX se ha caracterizado por la proliferación de lo que antes se llamaban los «frentes secundarios», es decir, las luchas que se libraban fuera del «frente principal» que constituía la oposición entre el capital y el trabajo, luchas como las del feminismo, la ecología, el anticolonialismo o el movimiento homosexual. A medida que avanza el siglo, las «políticas minoritarias» tienden a valorizarse cada vez más. Las prácticas hegemónicas y centralizadas de las organizaciones surgidas del movimiento obrero y las catástrofes a las que dieron lugar tanto en el Este como en Occidente, han influido en gran medida a que se dé esta tendencia. Pero, la dinámica de fragmentación y de multiplicación de las identidades políticas constituye asimismo una tendencia de fondo de la modernidad. Ahora bien, el concepto de «multitud», parece estar en condiciones de explicar la pluralidad actual de las formas de identidad, de opresión y de resistencia. Des-

de los piqueteros argentinos a los *queer*, pasando por los zapatistas mexicanos, los «sin papeles» de Francia o los activistas de los centros sociales de Italia, el concepto captura aspectos de esta pluralidad infinita, tratando de no disolver con ello el impacto transformador potencial que tiene este conjunto en el sistema.

¿Cuáles son las relaciones entre el Imperio y la Multitud? Para Toni Negri, las luchas son siempre las que toman la iniciativa. Esto significa que ellas son las que ponen el sistema en crisis, es decir, que, a medida que las luchas crecen en intensidad, las tasas de ganancias y las formas de poder declinan. Esto es lo que a veces se ha llamado la «teoría voluntarista» de la crisis, que sostiene que la crisis se desencadena no como consecuencia de las contradicciones objetivas del capitalismo, sino por el grado de combatividad de quienes lo enfrentan. Hardt y Negri retoman ese esquema en su formulación de las relaciones entre el Imperio y la Multitud. En su opinión, el Imperio, para existir, necesita captar la potencia de la Multitud. El Imperio es una estructura «parasitaria» que se nutre de la capacidad de creación y de la cooperación de la Multitud:

> El poder del proletariado impone límites al capital y no solo determina la crisis, sino que además dicta los términos y la naturaleza de la transformación. *El proletariado verdaderamente inventa las formas sociales y productivas que el capital estará obligado a adoptar en el futuro*[23].

La relación entre el Imperio y la Multitud es ambigua. Por un lado, el Imperio tiene necesidad de absorber los elementos de innovación provenientes de la Multitud[24]. Por el otro, su acción sobre la Multitud tiende a inhibir su parte creativa y a perpetuar formas petrificadas o

[23] Hardt y Negri, *Empire*, cit., p. 268 [ed. cast.: *Imperio*, cit., p. 250].

[24] Sobre esta cuestión Hardt y Negri se acercan a la posición que exponen L. Boltanski y È. Chiapello en *Le Nouvel Esprit du capitalisme*. Para estos últimos, el capitalismo ha recuperado para su provecho y transformado en «espíritu» –en el sentido de Max Weber– la protesta de que era objeto en los años sesenta y setenta. Valores que antes eran «antisistema» hoy garantizan la viabilidad del capitalismo. Según estos autores, ese mecanismo opera esencialmente en el nivel ideológico. Para Hardt y Negri, en cambio, es más general. Las teorías de este tipo son sin duda características de los periodos de derrota. Véase Luc Boltanski y Ève Chiapello, *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, París, Gallimard, 1999 [ed. cast.: *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2002].

ya existentes. Esta manera de concebir la relación entre el Imperio y la Multitud es anterior a Michael Hardt y Toni Negri. En Hobbes, la Multitud es la condición –y hasta la razón de ser– de la constitución del Leviatán, en el sentido de que el objetivo de este es disciplinarla y reducir los riesgos de guerra civil que le son inherentes.

¿Qué actitud adopta la Multitud ante el Imperio? Uno de los reproches que se les hacen frecuentemente a Hardt y Negri es que en sus obras no hay una reflexión estratégica. El reproche está justificado, pero en realidad es el mismo que podría hacérsele a la abrumadora mayoría de los teóricos críticos contemporáneos (la reflexión estratégica requiere condiciones coyunturales particulares). Lo cierto es que en Hardt y Negri encontramos un esbozo de reflexión estratégica. Por ejemplo, uno de los puntos en los que insisten estos autores es en la condición *nómada* de la Multitud. La teoría del «nomadismo» está muy de moda en este momento pero procede de Deleuze y Guattari y, particularmente de un famoso capítulo de *Mille Plateaux* (1980) titulado «Tratado de nomadología». El Estado es una entidad territorial. Solo tiene sentido si controla un territorio y filtra los flujos de población que circulan por él. Desde ese punto de vista, el Estado es una forma de resistencia al movimiento. La Multitud se sitúa, por el contrario, del lado del movimiento, es decir, como lo expresan Deleuze y Guattari, y después de ellos Michael Hardt y Toni Negri, del lado de la «desterritorialización». En los autores de *Mille Plateaux*, este concepto está fundamentalmente ligado al deseo. El deseo está siempre del lado de la desterritorialización, de la vitalidad y de los flujos, mientras que el poder y el Estado procuran permanentemente reterritorializarlo a fin de someterlo a su dominio. Lo interesante es que esta nueva forma de soberanía que es el Imperio, a diferencia de la soberanía nacional, también está del lado de la desterritorialización. El Imperio está desterritorializado por cuanto las formas contemporáneas del capital que lo sustentan son móviles.

¿Hacia un capital cognitivo?

El contexto económico en el cual emerge el Imperio no es un aspecto insignificante. Después de todo, aun cuando el *operaismo* haya sido una variante original, Toni Negri es un representante del marxismo que, siente la responsabilidad de atribuirle un lugar a la

economía. La hipótesis económica que acompaña la teoría del Imperio y de la Multitud es la del «capitalismo cognitivo». El filósofo y economista francés Yann Moulier-Boutang ha propuesto la caracterización más rigurosa de este concepto[25]. La hipótesis del capitalismo cognitivo toma como punto de partida la idea de que, desde hace poco, se ha iniciado una «tercera era» del capitalismo que sucede a la primera, la del capitalismo mercantil (de los siglos XVII y XVIII) y a la segunda, la del capitalismo industrial de los siglos XIX y XX), y que es precisamente la del capitalismo cognitivo. Este se define principalmente por el hecho de que en él es predominante el trabajo «inmaterial» o «cognitivo». En el momento actual, las mercancías contienen más conocimientos y pericias que antes y esta tendencia se acrecienta con el paso del tiempo. Este fenómeno se da en todos los sectores de la economía y no solo en el caso del sector tecnológico. Así es cómo, en la más antigua de las actividades humanas, la agricultura, también se comprueba el carácter cada vez más inmaterial del capitalismo. Hoy, la composición en conocimientos de los productos agrícolas es muy elevada en todos los cultivos y en los fertilizantes químicos cuya elaboración ha requerido frecuentemente largos periodos de investigación en laboratorios y aptitudes agronómicas en el terreno, pero también todo un trabajo de técnicas de comercialización sumamente elaboradas y de obtención de patentes. En ese sentido la importancia del valor-saber es creciente y la del valor-trabajo, tradicionalmente concebida –medida por el tiempo de labor– tiene una tendencia decreciente. Esta tesis, por supuesto, está implícitamente relacionada con el *general intellect*.

El aumento de la potencia del valor-saber pone en crisis la «crítica de la economía política» marxista tradicional. Uno de los axiomas de base de la economía política y de su crítica es la rareza de los recursos materiales: los individuos y las clases sociales luchan por apropiarse de ellos precisamente porque son escasos. La sociedad comunista anunciada por Marx y otros se caracteriza principalmente por la abundancia material. Pero, para alcanzarla, hay que superar esa escasez de los recursos inherente al capitalismo. Ahora bien, el paso del valor-trabajo al valor-saber complica la situación. El saber es un bien «no rival», como dicen los economistas, lo que significa que el hecho de que una persona lo posea no impide que otra también lo posea sin que su valor disminuya por ello. Así, al contrario que un trozo de carne o una vivienda, la fórmula $E = MC^2$ puede ser poseída por un número infinito de personas sin perder su valor. Más aún, es probable que este tipo de bien aumente su valor cuanto mayor sea el número de personas que lo posean. En efecto, la cooperación de la mayor cantidad de personas es lo que permite que los conocimientos –en este caso científicos– se desarrollen. De modo tal que, mientras en el caso de los objetos materiales, la relación entre el número de poseedores y los valores de la entidad considerada es inversamente proporcional, en el caso de los objetos cognitivos es directamente proporcional. Si partimos de la hipótesis según la cual el valor-saber está reemplazando al valor-trabajo, la transformación producida, desde el punto de vista del funcionamiento del capitalismo y de la estructura de la propiedad, es considerable. La ruptura con la rareza de los recursos nos haría caer en el «poscapitalismo». El Imperio y su basamento económico, que es el capitalismo cognitivo, contienen pues en germen los elementos de la nueva sociedad que Michael Hardt y Toni Negri persisten en llamar «comunista».

La evolución el capitalismo también hace evolucionar la naturaleza de las clases sociales. Desde el momento en que el valor-saber reemplaza el valor-trabajo, debe aparecer una nueva clase social basada en la nueva forma de valor, la explotación de cuya actividad constituye el fundamento del nuevo régimen capitalista, así como la explotación de la clase obrera industrial permitía en otra época que funcionara el capitalismo industrial. Negri y Moulier-Boutang han bautizado a esta nueva clase de explotados: el «cognitariado». El neologismo se forma de la contracción de las palabras «cognitivo» y «proletariado». Este grupo social está compuesto por todas las personas que no poseen más que su cerebro y su formación y que contribuyen a la producción inmaterial. El cognitariado se sitúa en la prolongación del «obrero social» que, como vimos, reemplazó al «obrero masa» a fines de la década de 1970. El personal eventual del espectáculo constituyen un buen ejemplo. Esos empleados temporales producen el bien inmaterial por excelencia: la cultura. Son engranajes indispensables de la producción teatral, televisiva, musical o cinematográfica. Al mismo tiempo tienen una posición en alto grado precaria, como lo han demostrado los debates referentes a la modificación de su condición de 2003. Justamente lo que caracteri-

[25] Véase Yann Moulier-Boutang, *Le Capitalisme cognitif. La nouvelle grande transformation*, París, Amsterdam, 2007.

za a los miembros del cognitariado es el elevado nivel tanto de su capital cultural como de su precarización.

En el régimen del capitalismo cognitivo, la distinción entre el trabajo y el tiempo libre tiende a difuminarse[26]. La producción de bienes materiales supone que el trabajador efectúe una serie de tareas más o menos complejas pero delimitadas. Estas tareas se realizan en el lugar de trabajo, lo cual supone que el tiempo de trabajo está claramente separado, es mensurable y existe una frontera netamente delimitada que lo separa de las horas fuera del trabajo. En la producción de bienes de fuerte tenor cognitivo, la medida del trabajo entra en crisis. Un trabajador eventual que se desempeña en el ámbito teatral participará ciertamente de los ensayos que comienzan y terminan a horas determinadas. Pero, una parte esencial de su trabajo consistirá, por ejemplo, en aprender el texto de la obra en la que actúa, trabajo que con toda probabilidad realizará en su casa y que es imposible de medir con precisión. Otro ejemplo: ¿cómo contabilizar las obras de trabajo de un doctorando en biología, cuya formación (mediante la lectura de artículo y la asistencia a conferencias) se va operando a cualquier hora del día y de la noche y que con su trabajo contribuye a la innovación científica y económica? El capitalismo cognitivo tiende así a desdibujar la distinción entre trabajo y tiempo fuera del trabajo, pues el primero se dilata y ocupa el conjunto de la jornada, lo cual significa que, de ahora en adelante, «trabajo» es sinónimo de «vida». Es por ello que muchos partidarios de la hipótesis del capitalismo cognitivo defienden resueltamente el «ingreso garantizado» o la «asignación universal»[27]. Este ingreso incondicional, independiente del trabajo, es, a su parecer, lo único que podría aportar una solución a la ausencia creciente de separación entre las horas de trabajo y las horas de tiempo libre, es decir, al problema de la medida del trabajo y de su retribución. Puesto que el trabajo ya no puede medirse, conviene desacoplar el salario y la posesión de un empleo y atribuir un «ingreso de existencia» a cada ciudadano.

[26] *Ibid.*, p. 119.

[27] Véase sobre esta cuestión Jean-Marc Ferry, *L'Allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*, París, Cerf, 1995 y Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All. What (if Anything) can Justify Capitalism?* Oxford, Clarendon, 1997 [ed. cast.: *Libertad real para todos. Qué puede justificar al capitalismo (si hay algo que pueda hacerlo)*, Barcelona, Paidós, 1996].

La cuestión del imperialismo ocupa un lugar central en las nuevas teorías críticas. Por supuesto, la coyuntura geopolítica mundial lo justifica. La cuestión de las nuevas relaciones de fuerza mundiales en general y del imperialismo en particular, hoy ha llegado a ser dominante, hasta entre los pensadores situados a la derecha[28]. La problemática del imperialismo tiene una larga historia en las diversas teorías críticas, de Hobson (en quien se inspiró Lenin para escribir su folleto sobre el imperialismo entendido como «estado supremo» del capitalismo), a Frantz Fanon, pasando por Rosa Luxemburg, Bujarin y el Che Guevara. En el transcurso de las últimas décadas, esta cuestión ha sufrido una reconfiguración, pero nunca desapareció de las preocupaciones de los pensadores críticos. Una de las transformaciones que ha experimentado es la disminución de la influencia de las teorías económicas del imperialismo –es decir de teorías que explican el imperialismo en virtud de factores inherentes a la lógica del capitalismo– a favor de análisis que ponen el acento en otros factores explicativos, por ejemplo, la dimensión política o cultural de ese fenómeno.

Marxismo e imperialismo

El primer grupo de autores que me parece conveniente mencionar está compuesto por los teóricos del imperialismo que han criticado las concepciones de Hardt y Negri. Entre ellos, encontramos a Atilio Borón, Daniel Bensaïd, Alex Callinicos, Malcolm Bull, Gopal Balakrishnan y hasta a Ellen Meiksins Wood. En la mayoría de los casos, estos autores corresponden –en la tipología de los intelectuales contemporáneos presentada en el capítulo III– a los «resistentes» que se caracterizan por situarse más próximos al marxismo de las décadas de 1960 y 1970 (aun cuando el marxismo de aquella época también era diverso). Teniendo en cuenta la distancia que toman Hardt y Negri de la concepción marxista del imperialismo, es comprensible que estos pensadores estén en la primera línea de ata-

[28] Véase, por ejemplo, Niall Ferguson, *Colossus. The Rise and Fall of the American Empire*, Londres, Penguin Books, 2005 [ed. cast.: *Coloso. Auge y decadencia del imperio norteamericano*, Barcelona, Debate, 2005].

que contra los autores de *Empire*. ¿Cuáles son las principales críticas que les hacen? Aquí nos limitaremos a mencionar las objeciones dirigidas a la teoría del Imperio y ulteriormente examinaremos las que se les han hecho en relación con el concepto de Multitud.

Primero, desde el punto de vista de sus críticos, la teoría del Imperio subestima las contradicciones antiimperialistas existentes en el momento actual. Esta teoría sostiene que el Imperio es una entidad supranacional que ha trascendido la división del mundo en Estados nación. Este es precisamente el sentido del «espacio liso» que aparece con frecuencia bajo la pluma de Michael Hardt y Antonio Negri. Ahora bien, es totalmente evidente que los enfrentamientos entre grandes potencias no han desaparecido. La guerra de Irak de 2003, en particular, demostró que el interés nacional de Estados Unidos y el de los países europeos no siempre necesariamente convergen. El surgimiento de China como potencia económica y las relaciones conflictivas que ya está manteniendo con Estados Unidos, seguramente tendrán consecuencias geopolíticas en el futuro. Taiwán podría constituir un motivo de cristalización de ese conflicto. Las guerras de menor intensidad que se viven en África o en Asia y que, en gran parte, son expresión de rivalidades imperiales en esos continentes, también muestran que el espacio mundial no es en modo alguno «liso». Los antagonismos que se observan en el umbral del siglo XXI se asemejan en muchos aspectos a los que estructuraron los siglos XIX y XX.

Esta comprobación da lugar a una segunda crítica frecuente de la teoría del Imperio. No cabe duda de que la globalización de la economía tiene un impacto en el orden internacional. La aparición de entidades globales no estatales o supraestatales tales como las empresas multinacionales o las ONG implica que los Estados estén obligados a tomar en consideración la existencia de esos actores influyentes que operan a su lado. En la segunda mitad del siglo XIX y durante el siglo XX, esto no sucedía (o sucedía menos) y el poder de los Estados en materia internacional era indiscutiblemente superior. Al mismo tiempo, sostener, como lo hacen Hardt y Negri, que la forma Estado vive hoy una decadencia inexorable, que los estados no son actualmente sino «instrumentos» de las multinacionales, que han perdido toda eficacia propia, parece, por decir lo menos, excesivo.

La globalización procede de una lógica de expansión inherente al capitalismo, pero también es una política aplicada deliberadamente por los Estados más poderosos. La intensificación del comercio mundial responde en parte al descenso de la demanda interna que sufrieron las principales potencias económicas mundiales a partir de los años setenta. Por otra parte, lo que comúnmente se llama «desregulación» o «liberalización» de los sectores de la economía, constitutiva del proceso de mundialización, en realidad ha requerido un aumento y no una disminución de la cantidad de leyes. Ahora bien, ¿quiénes legislan, sino los Estados, aun cuando se trate de legislaciones internacionales? Además, independientemente del grado de internacionalización que hayan alcanzado, las empresas multinacionales continúan estando estrechamente ligadas a su país de origen, en la mayor parte de los casos, occidental. La dirección de esas empresas ha surgido, en general, de las elites del país en cuestión, como lo muestran los análisis sociológicos referentes a las clases sociales en la globalización[29]. Uno de los elementos centrales de la teoría marxista clásica del imperialismo consiste en sostener que en un régimen capitalista las lógicas económicas y estatales están profundamente integradas. Esto significa que la potencia del Estado está más o menos directamente «al servicio» de sus capitalistas y, a la inversa, que estos últimos sirven a los proyectos geopolíticos de su Estado. El imperialismo resulta de la interpenetración de estas dos lógicas. Según los críticos de Hardt y Negri, si se consideran los conflictos a que asistimos hoy en el mundo, hay pocos elementos que inciten a cuestionar este modelo.

Leo Panitch: crónica de la superpotencia estadounidense

Nada sería más desacertado que presentar los enfoques marxistas contemporáneos del imperialismo como simples repeticiones de las teorías clásicas de Lenin, Bujarin y Rosa Luxemburg. Entre los representantes actuales de esa tradición, hacen furor los debates referentes a la naturaleza del «nuevo imperialismo», para retomar el título de una obra de David Harvey. Un sector significativo de tales debates se centra en las tesis iconoclastas de Leo Panitch. Profesor de Ciencias Políticas de la Universidad de York en Canadá, Panitch dirige una publicación importante en la constelación marxista contemporánea: *Socialist Register*, fundada en los años sesenta por Ralph Miliband, padre del actual líder del Partido Laborista, Edward Miliband. Panitch escribe además habitualmente para *New Left Re-*

[29] Véase Anne-Catherine Wagner, *Les Classes sociales dans la mondialisation*, París, La Découverte, 2007.

view, una revista que se hace eco de numerosas discusiones referentes al imperialismo. En una serie de textos escritos en colaboración con Sam Gindin, Panitch se propone reconcebir la teoría marxista clásica del imperialismo en relación con las evoluciones recientes[30].

La primera crítica que dirige Panitch a la teoría marxista clásica es que, al explicar el imperialismo, sobreestime el peso de los factores económicos y subestime su dimensión política. Según Panitch, el imperialismo no es, como creían Lenin y Bujarin, el producto directo de las contradicciones internas de la acumulación del capital, sino que deriva de la voluntad de poderío de los Estados en cuanto tales y no únicamente de los intereses materiales de sus clases capitalistas. Este enfoque acerca la posición de Panitch a las de los teóricos «neoweberianos» del Estado, tales como Michael Mann y Anthony Giddens[31]. Desde este punto de vista, la teoría del imperialismo debe concebirse como una extensión de la teoría del Estado y no como una extensión de la teoría de las crisis económicas, a la manera del marxismo clásico. El problema, agrega Panitch, es que la teoría del Estado –y más generalmente, de la política– siempre ha constituido un punto débil del marxismo. En efecto, el hecho de que el Estado se sitúe del lado de las «superestructuras» ha conducido a los marxistas a desdeñarlo a favor de las problemáticas «infraestructurales», es decir, económicas. Ahora bien, según Panitch, la debilidad de la teoría marxista del imperialismo deriva de esa inobservancia.

En el análisis del imperialismo de Panitch, la hipótesis de la «autonomía relativa» del Estado en relación con la economía ocupa un lugar central. El Estado no es necesariamente

> autónomo frente a las clases capitalistas o la economía, sino más bien en cuanto a su capacidad para actuar en nombre *(on behalf)* del sistema como un todo (autonomía), aunque su dependencia del éxito de la acumulación general para su propia legitimidad y reproducción ponga límites a esa capacidad (relativa)[32].

[30] Véase particularmente Leo Panitch y Sam Gindin, «Global Capitalism and American Empire», *Socialist Register*, vol. 40 (2004).

[31] Véase, por ejemplo, Michael Mann, *The Sources of Social Power. The Rise of Classes and Nation-States, 1760-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993 [ed. cast.: *Las fuentes del poder social*, Madrid, Alianza, 1997].

[32] Leo Panitch y Sam Gindin, «Superintending Global Capital», *New Left Review* II/35 (septiembre-octubre de 2005), p. 102 [ed. cast.: «El liderazgo del capital global», *New Left Review* (en español) 35 (noviembre-diciembre de 2005), p. 48].

Panitch persiste en reivindicarse como marxista, lo cual lo ha llevado a fundamentar los procesos políticos en los procesos económicos. Pero su objetivo es, al mismo tiempo, sumar complejidad al vínculo entre estos dos planos que, según él, hasta ahora ha sido concebido en términos simplistas, y afirmar así la «autonomía relativa» de lo político en relación con la economía. Esta expresión significa que los Estados se proyectan militarmente sobre el escenario mundial por razones políticas, económicas o por una mezcla de ambas, pero que en ningún caso las razones económicas conducen mecánicamente, por sí mismas, al imperialismo. Y aun cuando se trate de razones económicas, estas están siempre mediadas por una toma de decisión política

Inspirándose en Karl Polanyi, Panitch sostiene que el capitalismo se caracteriza por la disociación progresiva de la economía y la política. Antes de la aparición de este sistema, esos dos ámbitos estaban «encastrados» uno en el otro, tan estrechamente que todo acontecimiento correspondiente a uno de ellos tenía un impacto en el otro o, más precisamente, cada fenómeno resultaba conjuntamente de uno y otro. La disociación de estas dos esferas implica que lo que pasa en una de ellas no tiene necesariamente repercusiones en la otra. En otras palabras, estas esferas tienden a autonomizarse, y esto sucede tanto en la escala nacional como en la internacional. De ello se deduce que la competencia económica a la que se entregan las burguesías nacionales, las empresas multinacionales u otros actores económicos no tiene por qué traducirse sistemáticamente en conflictos (políticos) interimperiales. El modelo marxista «estándar» sostenía, por el contrario, que es imposible «desencastrar» la política de la economía y que los procesos que tienen lugar en el seno de esta última siempre tienen repercusiones (geo)políticas.

Panitch afirma además que la globalización ha disuelto progresivamente la coherencia de las burguesías nacionales. Estas fueron, a partir del siglo XVIII, el lugar de encuentro y de confusión de los intereses del capital y los intereses nacionales, de donde surge la idea de una «burguesía nacional». Desde el momento en que esas burguesías han perdido su consistencia y ha emergido, según sostiene Panitch, una clase dominante «transnacional», las rivalidades interimperiales tienen menos razones de existir. En efecto, la causa de aquellas rivalidades era la divergencia estructural de los intereses de las burguesías nacionales. Este argumento de Panitch se asemeja en ciertos aspectos a la posición de Michael Hardt y Toni Negri pues

orden internacional

estos últimos defienden la idea de que la globalización ha abolido la forma Estado y el conjunto del dispositivo –burguesías nacionales incluidas– que lo acompaña. En este sentido, concuerdan con la tesis según la cual las clases dominantes hoy tienen un carácter transnacional[33]. La posición de Panitch se distingue, de todos modos de la de los autores de *Empire* en dos cuestiones. En primer lugar, Panitch no coincide con ellos en cuanto a que los Estados estén dando sus últimos estertores a causa de la globalización; para el canadiense, esta es, entre otras cosas, producto de políticas de los Estados. El otro punto en discordia consiste en que Panitch sostiene que el imperio estadounidense hoy ha alcanzado su máximo poderío y que las instituciones internacionales –que según afirman Hardt y Negri, limitan la potencia imperial estadounidense– son, por el contrario, sostenes activos de ese poderío, puesto que este domina el mundo precisamente por intermedio de aquellas.

Hoy se conoce principalmente a Leo Panitch por su posición concerniente al imperialismo estadounidense. La tesis sin duda dominante referente a esta cuestión dentro de los nuevos pensamientos críticos consiste en sostener que Estados Unidos está viviendo una decadencia inexorable, a causa sobre todo de la desastrosa situación de su economía y del surgimiento de nuevas grandes potencias, entre ellas, China. Entre los partidarios más destacados de esta tesis, encontramos a Giovanni Arrighi y a David Harvey. Arrighi afirma así que a lo largo de los últimos decenios se ha registrado «una pérdida relativa y absoluta de la capacidad de Estados Unidos de mantener su lugar central en la economía política global»[34].

Leo Panitch se opone a la hipótesis del fin de la hegemonía estadounidense. Sus argumentos son ante todo de orden cuantitativo. El crecimiento económico experimentado por Estados Unidos a lo largo del periodo 1984-2004 ha sido del 3,4 por 100, es decir, superior al de todos los periodos de crecimiento que precedieron a la «edad de oro», comprendida entre 1953 y 1974 (cuando alcanzó el 3,8 por 100), pero también superior al que registraron los demás países del G7 durante el mismo periodo[35]. En la misma época, la economía estadounidense creció el 3,5 por 100; sus inversiones en «investigación y desarrollo» fueron superiores a la suma del gasto en ese apartado hecho por Japón, Alemania, Gran Bretaña, Italia y Canadá; el volumen de las exportaciones se situó en un nivel netamente más elevado que el de sus principales competidores. Por consiguiente, la decadencia anunciada por numerosos analistas no se ha comprobado de ningún modo en el plano estadístico. De manera más general, Panitch sostiene que la pérdida de rentabilidad que se originó a comienzos de los años setenta, con la crisis petrolera y la decadencia del sistema keynesiano-fordista, pudo resolverse desde entonces bajo la égida de Estados Unidos con la aplicación del modelo neoliberal. Autores como Arrighi y Robert Brenner piensan, por el contrario, que la crisis de rentabilidad no se ha resuelto y que el déficit estadounidense es sintomático de la incapacidad que tiene el país de instaurar un nuevo modo de regulación del capitalismo. Para ellos, el neoliberalismo es un factor de inestabilidad económica y financiera que nunca logró garantizar las condiciones de una acumulación dinámica.

Por lo demás, Panitch afirma que las relaciones entre Estados Unidos y las potencias rivales tales como Japón, la Unión Europea y China no pueden compararse con las que prevalecían a comienzos del siglo XX entre Estados Unidos y Gran Bretaña, la potencia dominante precedente. Arrighi argumenta que el pase de testigo de esta carrera de relevos a la que asistimos actualmente entre China y Estados Unidos es del mismo orden que el que se dio antes entre Estados Unidos y Gran Bretaña. El signo clave de una transición hegemónica sería, en su opinión, la posesión por parte de la nueva potencia de volúmenes colosales de bonos de la deuda de la potencia en declive. En el siglo pasado, esta transición se efectuó pagando el precio de un ciclo de violencia inusitada –sobre todo, dos guerras mundiales– y aún no está descartado que esta vez se opere nuevamente en condiciones dramáticas.

Según Panitch, las economías de las principales potencias están entrelazadas hasta tal punto que no existe ningún riesgo de conflicto en un futuro previsible. Es errado representar las relaciones que mantienen entre sí según el modelo de las antiguas rivalidades interimperiales. Más precisamente, la economía estadounidense ha penetrado tan profundamente en la de sus rivales potenciales –mediante inversiones directas en el extranjero– que toda oposición por parte de estas últimas se ha vuelto difícilmente concebible. Para colmo, el abismal déficit comercial de Estados Unidos en

[33] A semejanza de Boltanski y Chiapello, estos últimos elaboran todo el sentido del concepto de «elite de las conexiones».

[34] Giovanni Arrighi, «Hegemony Unravelling-I», *New Left Review* II/32 (marzo-abril de 2005), p. 74 [ed. cast.: «Comprender la hegemonía, I», *New Left Review* (en español) 32 (mayo-junio de 2005)].

[35] Leo Panitch y Sam Gindin, «Superintending Global Capital», cit., pp. 113-114.

su relación con países tales como Japón o China no es un signo de debilidad sino, por el contrario, un signo de poderío. Ese déficit existe desde hace un cuarto de siglo, lo cual muestra que es de una naturaleza diferente del déficit que podría afligir a los países «normales». A esto se agrega el hecho de que ser poseedor de una deuda es una cosa y transformar esa potencia financiera en potencia política y militar es otra muy distinta, a la cual China hoy dista mucho de tener acceso. En consecuencia, según Panitch, Estados Unidos aún no tiene un adversario serio en el plano mundial ni lo tendrán en el corto plazo.

Robert Cox: la teoría neogramsciana de las relaciones internacionales

Rober Cox plantea la cuestión del imperialismo en términos diferentes. Este autor ha ejercido funciones directivas en la Organización Mundial del Trabajo (OIT) con base en Ginebra y, además, ha desarrollado una de las teorías más innovadoras de las relaciones internacionales de la segunda mitad del siglo XX, conocida con el nombre de teoría «neogramsciana». Esta pone ciertas nociones elaboradas por Antonio Gramsci –hegemonía, transformismo, bloc histórico, revolución pasiva– al servicio del análisis del orden geopolítico mundial. La teoría de Cox, una de las más conocidas en este terreno, ocupa un capítulo en la mayor parte de los manuales que circulan sobre la materia, en un plano de igualdad con el realismo, el liberalismo, el neoinstitucionalismo o el constructivismo.

En la misma línea de Cox, la teoría neogramsciana de las relaciones internacionales ha registrado importantes desarrollos a lo largo de los últimos veinte años[36]. Stephen Gill, de origen británico, pero instalado en Canadá, es uno de los representantes más notables de esta corriente en América del Norte. Su obra más destacada es *Power and Resistance in the New World Order*, en la cual se interroga sobre las resistencias a la globalización neoliberal y lo hace inspirándose no solo en Gramsci, sino también en la concepción de poder de Michel Foucault, lo cual demuestra una vez más la fecundidad de

[36] Véase Andreas Bieler y Adam Morton, «A Critical theory Route to Hegemony, World Order and Historical Change: neo-Gramscian Perspectives in International Relations», en *Capital & Class* 82 (2004).

la combinación de estas dos concepciones del poder[37]. El enfoque neogramsciano de las relaciones internacionales ha experimentado además interesantes desarrollos en los Países Bajos, sobre todo alrededor de los trabajos de Kees van der Pijl y de Henk Overbeek[38]. Los neogramscianos holandeses –la «escuela de Ámsterdam», como se denominan ellos mismos– se han interrogado particularmente sobre el surgimiento de la Unión europea, en su relación con la constitución de las elites transnacionales, la estructura del capital financiero e industrial continental y hasta la ideología neoliberal.

¿Qué relación hay entre Gramsci y las relaciones internacionales? El autor de los *Cuadernos de la cárcel* se había expresado muy poco en ese sentido. Sin embargo, según Cox, su concepción general del mundo social permite pensar desde un punto de partida completamente novedoso la geopolítica en general y el imperialismo en particular[39]. En enfoque de Cox se sitúa en oposición a la doctrina que domina las relaciones internacionales en el siglo XX, es decir, el realismo. Este último se funda en dos axiomas principales. En primer lugar, la unidad de base de las relaciones internacionales es el Estado. Para analizar la política y los acontecimientos a que da lugar –guerras, tratados, instituciones internacionales, comercio, diplomacia– hay que partir del principio de que el mundo está compuesto de Estados que tienen intereses y cuya principal actividad consiste en tratar de alcanzarlos. Un elemento importante es, para los realistas, que los Estados son «cajas negras», es decir, no analizan que sucede en el interior de los Estados, ya se trate de la naturaleza de los regímenes (democracia, dictadura), ya se trate de las relaciones entre las clases sociales o de otras características particulares. Pues para ellos, todo Estado *in fine* se comporta de la misma manera: procura aumentar su poderío a fin de cumplir sus objetivos. El segundo axioma de los realistas es que el sistema internacional es «anárquico». No hay ninguna autoridad planetaria superior a la de los Estados que esté en condiciones de moderar los eventuales conflictos que surjan entre ellos. En particular, los realistas consideran que las organizaciones internacio-

[37] Véase Stephen Gill, *Power and Resistance in the New World Order*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2008.

[38] Véase Kees van der Pijl, *Transnational Classes and International Relations*, Londres, Routledge, 1998.

[39] Robert Cox, «Gramsci, Hegemony, and International Relations: an Essay in Method», *Millenium: Journal of International Studies*, vol. 12 (1983).

nales no tienen fuerza causal propia. No son más que el teatro de los enfrentamientos entre las grandes potencias[40].

Robert Cox formula muchas críticas a la visión realista. La primera tiene que ver con el carácter «antihistórico» de esta doctrina. El realismo es una teoría abstracta que supuestamente tiene valor para toda época y todo lugar. Y por eso mismo da lugar a un grado importante de formalización, como lo ilustra el interés de sus representantes por la lógica y la teoría de los juegos. En cambio, para Cox, las relaciones internacionales constituyen un sistema dinámico, lo que equivale a decir que tienen una historia. Cox coloca sus análisis bajo el signo del «historicismo»[41]. Y hasta adopta como propia la denominación «materialismo histórico», aunque no deja de distinguir su posición de las versiones «reduccionistas» de esa doctrina. Su historicismo reside en que Cox sostiene que las formaciones sociales evolucionan con el tiempo. Es por ello que el sistema internacional puede asentarse en cada época en «unidades de base» diferentes y el Estado-nación, tal como lo conocemos desde hace dos siglos, no es más que una de las modalidades de organización de ese sistema. De modo más general, sin dejar de inscribir su trabajo en la filiación de Fernand Braudel y del análisis de la «larga duración», Cox reconoce la posibilidad de cambios estructurales profundos en la geopolítica mundial. Por lo demás, su materialismo histórico asigna –como todos los materialismos– la primacía a la «producción». En esta perspectiva, se considera que el «modo de producción» en vigor en una época dada influye decididamente en el sistema internacional. Con todo, Cox concibe la producción en el sentido amplio y no como sinónimo de producción económica. Las instituciones, las normas y las ideas son parte integrante de la producción como lo son la industria o el sistema financiero.

El concepto principal que Cox toma de Gramsci es el de hegemonía. En Gramsci, este concepto designa un tipo particular de dominación que ejerce una clase social sobre las otras o un sector de la población sobre el conjunto de la sociedad. Tomando en consideración las diferencias entre la Rusia zarista a la que se enfrentaron los bolcheviques y las sociedades europeas occidentales, Gramsci sostiene –prefigurando en esto los análisis de Foucault– que el poder, en el seno de estas últimas, es mucho más difuso; que en ellas el Estado estrictamente concebido no concentra lo esencial como lo hacía en Rusia. En la Europa occidental, la burguesía ha alcanzado un grado tal de «hegemonía» sobre las demás clases que, a veces, hasta puede permitirse no gobernar directamente, sin dejar por ello de mantener en sus manos la marcha efectiva de los negocios. Como dice Gramsci en las *Notas sobre Maquiavelo,* en Occidente, el Estado no es más que una «trinchera de avanzada, detrás de la cual se encontraba una robusta cadena de fortalezas y casamatas»[42].

En el plano estratégico, las consecuencias de esta tesis son considerables pues ella implica que, para derribar el orden establecido, no basta con tomar el poder del Estado (suponiendo que esto fuera posible cuando las fronteras entre el Estado y la sociedad civil se diluyen, cosa que Gramsci creía posible); es indispensable realizar un trabajo dirigido a la «sociedad civil», a la «cultura» y al «sentido común». Gramsci aboga así por la

> necesidad de nuevas creencias populares, es decir, un nuevo sentido común y, en consecuencia, la necesidad de una nueva cultura y de una nueva filosofía que hundan sus raíces en la conciencia popular con la misma fuerza y el mismo carácter imperativo que las creencias tradicionales[43].

Según el autor de los *Cuadernos de la cárcel,* la hegemonía se inscribe en los cuerpos y en los espíritus, por la acción de las instituciones «intermediarias» tales como la Iglesia, la prensa y la escuela. El hecho de que la mayoría de los miembros de una sociedad consideren que esas instituciones son legítimas es lo que garantiza la instauración de una hegemonía.

¿Cómo se aplica el concepto de hegemonía al análisis de las relaciones internacionales? Cox sustituye la idea de hegemonía de una clase sobre las demás por la de la hegemonía de un Estado sobre el resto de la comunidad internacional. Así, «para llegar a ser hegemó-

[40] La formulación contemporánea más convincente del realismo es la de John Mearsheimer, *The Tragedy of Great Power Politics,* Nueva York, Norton, 2001.

[41] Timothy Sinclair, «Beyond International Relations Theory: Robert Cox and Approaches to World Order», en Robert Cox con Timothy Sinclair, *Approaches to World Order,* Cambridge, Cambrige University Press, 1996.

[42] Antonio Gramsci, «Notes sur Machiavel, sur la politique et sur le Prince moderne», disponible en www.marxists.org.

[43] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison,* tomo 3, cuadernos 11, París, Gallimard, 1978 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel,* Puebla, México, Era, 1984].

nico, un Estado debe fundar y proteger un orden mundial universal en su concepción, es decir, no un orden en el cual un Estado explote directamente a los otros sino un orden que la mayor parte de los demás Estados (o al menos los que se encuentran en la órbita de la hegemonía) considera compatible con sus propios intereses»[44]. La hegemonía se distingue de la dominación. Existen situaciones de dominación sin hegemonía y otras en las que también está presente el poder hegemónico. Lo que distingue la hegemonía de la mera dominación es que con aquella los países que son objeto de dominación consienten en ello, es decir que la dominación no se ejerce sencillamente en virtud de la fuerza bruta desplegada por el país dominante. Ese consentimiento se basa en la protección militar, la prosperidad económica o una combinación de esos dos elementos que la potencia superior está en condiciones de garantizar a la comunidad de Estados considerada. Como lo dice la cita anterior, los Estados sobre los que otro ejerce la hegemonía deben considerar que lo aceptan por su propio interés. Por otra parte, la hegemonía tiene la particularidad de que el Estado hegemónico constituye para los demás un modelo político y cultural con instituciones cuyo funcionamiento las elites de los otros países tratan de copiar. Desde el Imperio romano a Estados Unidos, los ejemplos no faltan. Esta dimensión cultural de la hegemonía implica que esta no se queda únicamente en la superficie de los Estados; penetra hasta lo más profundo de las sociedades que la toleran, se introduce en su economía, en sus costumbres y en sus creencias.

Una mirada rápida a la historia moderna permite señalar la alternancia de periodos hegemónicos con periodos no hegemónicos. Desde 1845 a 1875, Gran Bretaña fue el centro indiscutido de la economía mundial. Su dominación era hegemónica por cuanto garantizaba el equilibrio geopolítico y porque el dinamismo de su economía proporcionaba cierta prosperidad a las regiones que dominaba (en realidad, a sus elites). En aquel periodo, Gran Bretaña representaba asimismo un modelo cultural cuyas instituciones y costumbres tenían una difusión internacional. El segundo periodo –entre 1875 y 1945– es no hegemónico. En ese tiempo se registran la decadencia de la potencia británica, el aumento del poderío de Estados Unidos, el reemplazo del libre intercambio por el proteccionismo, la disgregación de varios imperios (el otomano, el austrohúngaro), todo coronado por dos guerras mundiales. Ninguna de las potencias de la época estaba en condiciones de imponer su dominio a las otras y menos aún de suscitar su consentimiento.

[44] Robert Cox, «Gramsci, Hegemony, and International Relations: an Essay in Method», cit., p. 136.

El tercer periodo se extiende desde 1945 a 1975. Estados Unidos encabeza entonces una nueva hegemonía que incluye un crecimiento económico sin precedentes y la difusión en gran escala de un modelo cultural de producción y de consumo. Una característica de esta nueva hegemonía es que la dominación de Estados Unidos se opera por mediación de organizaciones internacionales tales como las Naciones Unidas, el Banco Mundial y el FMI. Estas constituyen el equivalente en la escala internacional de las instituciones «intermediarias» como la iglesia y la escuela, pues permiten «suavizar» la dominación legitimándola a los ojos de quienes la soportan, es decir, justamente transformando la dominación en hegemonía. El cuarto periodo comienza en 1975. Esta fecha anuncia la decadencia de la hegemonía estadounidense a causa del agotamiento del crecimiento de posguerra, pero también por la derrota sufrida en Vietnam y el surgimiento de un Tercer Mundo que hace oír su voz hasta en el recinto de las organizaciones internacionales. Cox concuerda con autores como Arrighi y Harvey al sostener que la hegemonía estadounidense entra en crisis a partir de mediados de la década de 1970.

Por regla general, los países que logran imponer su hegemonía a la comunidad internacional son aquellos que han vivido una profunda revolución política y tecnológica interna. Según Cox, la hegemonía internacional es la traducción al plano mundial de la hegemonía adquirida por la clase dominante de un Estado. Las instituciones instauradas por esta clase se difunden luego al conjunto del planeta. Por lo tanto, Cox atribuye a lo que pasa en el interior de los Estados un peso decisivo en la constitución del orden internacional, posición que es también la de Gramsci en los pocos pasajes de los *Cuadernos de la cárcel* en los que habla de geopolítica. Este modelo se distingue de otros análisis –como la teoría de los sistemas-mundos de Immanuel Wallerstein– que sitúan en el nivel internacional el origen del cambio y consideran lo que pasa en el interior de los Estados como meros derivados. Cox apela a otro concepto gramsciano a fin de reflexionar sobre los efectos de la difusión del modelo hegemónico en los países dominados; me refiero al concepto de «revolución pasiva». Una revolución pasiva es una revolución originada fuera del país considerado; en otras palabras, una revolución que no

es fruto de las agitaciones sociales internas del país. Por ejemplo, en la Italia del siglo XIX, la clase burguesa del norte del país era demasiado débil para presidir la unidad del país. Esta unidad fue «importada» e impuesta desde el exterior por los ejércitos de Napoleón. La «revolución pasiva» es sin duda una revolución, puesto que conduce a un cambio de la estructura política del país en cuestión. Sin embargo, es «pasiva» porque no es endógena.

David Harvey: spatial fix [la solución espacial] y acumulación por desposesión

La teoría del imperialismo más precisa y aguda de que disponemos hoy es sin duda la de David Harvey, desarrollada en el libro *The New Imperialism*, publicado en 2003. Harvey es un geógrafo de formación que, en los años sesenta, redactó una tesis dedicada a la producción de lúpulo en la Inglaterra del siglo XIX. Después de realizar trabajos de epistemología de la geografía, Harvey se acerca al marxismo y elabora una variante geográfica de esa doctrina que titula, en referencia al materialismo histórico, «materialismo geográfico histórico» o «materialismo geohistórico». Tradicionalmente, los marxistas no han tenido muy en cuenta la dimensión espacial del capitalismo; la originalidad de Harvey reside en el hecho de haber explorado sus contornos. Una de las influencias que reconoce haber recibido el autor de *Spaces of Capital [Espacios del Capital]* y de *Social Justice and the City [Urbanismo y desigualdad social]* es la de Henri Lefebvre, uno de los marxistas heterodoxos más innovadores de la segunda mitad del siglo XX, muerto en 1991. Lefebvre es, sobre todo, el autor de *La Production de l'espace [La producción del espacio]*, así como de reflexiones dedicadas al «derecho a la ciudad» que han inspirado los análisis de Harvey[45]. Por supuesto, Harvey no es el único que relaciona los procesos sociales con los procesos espaciales desde un punto de vista crítico. En muchas revistas especializadas, la más conocida de las cuales es *Antipode: A Radical Journal of Geography*, pueden encontrarse múltiples trabajos que apuntan en esa misma dirección.

[45] Para una introducción a la obra de Lefebvre, véase Stathis Kouvelakis, «Henri Lefebvre, penseur de la modernité urbaine», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, cit., y «Henri Lefebvre, Thinker of Urban Modernity», en Bidet y Kouvelakis, (eds.), *A Critical Companion to Contemporary Marxism*, cit.

Pero David Harvey ha emprendido una magistral reconstrucción de la teoría del espacio de Marx[46]. Como todos los filósofos del siglo XIX, Marx es un pensador del tiempo que ha dedicado gran parte de su obra a tratar de comprender la evolución histórica. De todas maneras, en Marx hay además una consideración del espacio que Harvey se ha aplicado a poner de relieve y a elaborar. La concepción marxiana del espacio está estrechamente vinculada con la problemática del imperialismo. Veamos qué dice Marx en un pasaje de los *Grundrisse:*

> El capital debe tender a derribar toda barrera local al tráfico, es decir, al intercambio, para conquistar el mundo entero y convertirlo en un mercado; por otra parte, debe tender a destruir el espacio gracias al tiempo, es decir, reducir al mínimo el tiempo que cuesta el movimiento de un lugar a otro. Cuanto más desarrollado está el capital, tanto más vasto es pues el mercado en el que circula; ahora bien, cuanto más grande sea la trayectoria espacial de su circulación, tanto más tenderá el capital a extender espacialmente el mercado y, por lo tanto, a destruir el espacio gracias al tiempo[47].

En este pasaje, en todo aspecto admirable, hay dos ideas principales. Marx sostiene, en primer lugar, que el capitalismo es, de entrada, mundial. La tendencia a conquistar y transformar en mercado el planeta en su totalidad le es inherente, no es contingente ni reciente, contrariamente a lo que dan a entender los discursos convencionales sobre la «globalización». Como dice Marx en un pasaje de *El Capital*, «el mercado mundial está contenido en la noción misma de capital». La expansión mundial del capitalismo tiene, de todas maneras, un precio. Cuanto mayor sea la distancia entre el lugar de producción y el lugar de venta (de «realización») de la mercancía, tanto más aumentará su coste, pues el transporte no es gratuito. Esto implica que el capitalismo está permanentemente obligado a acelerar la «velocidad de rotación» de las mercancías a fin de mini-

[46] David Harvey, «The Geography of Capitalist Accumulation: A Reconstruction of Marx's Theory», *Spaces of Capital: Toward a Critical Geography*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2001 [ed. cast.: «La geografía de la acumulación capitalista: reconstrucción de la teoría marxiana», *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*, Madrid, Akal, 2007, pp. 255-284].

[47] Karl Marx, *Fondements de la critique de l'économie politique*, París, Anthropos, 1968, p. 32 [ed. cast.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, Madrid, Siglo XXI de España, 1976].

mizar el coste de su traslado y de maximizar la ganancia que obtiene el capitalista. El beneficio que embolsará este último es proporcional al aumento de esa velocidad. Este es el fenómeno al que se refiere Marx con la misteriosa expresión «destrucción del espacio gracias al tiempo». En un régimen capitalista, abolir el espacio acelerando la circulación de las mercancías –es decir, el tiempo– es una necesidad vital. Provoca una «compresión» del espacio, cuyos efectos se dejan sentir en la representación misma del espacio que tienen los individuos.

La tendencia del capitalismo a penetrar y explotar nuevos espacios tiene su origen en las crisis que atraviesa periódicamente. A causa de que no hay una coordinación entre los productores, el sistema genera más capitales –incluidas las mercancías pero no solo las mercancías– de los que puede absorber, lo cual lleva a su periódica devaluación. Este fenómeno se conoce en el marxismo con el nombre de «crisis de sobreacumulación», las cuales generalmente aparecen junto con burbujas financieras que, por un tiempo, dan la ilusión de poder sustituir la rentabilidad real. Con todo, el capitalismo tiene los medios de resolver (provisionalmente) estas crisis. La crisis misma, por la destrucción de capitales que provoca, es un medio que permite hacer que la tasa de utilidades vuelva a subir. Harvey ha señalado otro modo de resolución de las crisis de sobreacumulación que ha llamado *spatial fix*. Hay quienes lo han traducido como «dispositivo espacial» o «solución espacial». Aquí prefiero conservar la expresión original que es suficientemente elocuente. El concepto de *spatial fix* tiene dos sentidos, uno literal y el otro metafórico[48]. El sentido literal remite a la idea de que el capital es una entidad espacial o «territorializada» que, al ser invertida, se fija y transforma su ambiente materializándose en máquinas, transportes y medios de comunicación. Para retomar una expresión apreciada por Henri Lefebvre, podemos decir que el capital «produce» espacio; no es una entidad abstracta que se acomoda a los espacios preexistentes. El sentido metafórico del concepto de *spatial fix* remite a la idea de «solución» –*to fix* significa «arreglar», «ajustar» o «resolver»– del problema de la sobreacumulación del capital. Harvey sugiere así

[48] David Harvey, *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, p. 115 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal, 2004]. Véase también «The Spatial Fix: Hegel, von Thünen and Marx», en *Spaces of Capital*, cit. [«La solución espacial: Hegel, Von Thünen y Marx», en *Espacios del Capital*, cit., pp. 303-331].

que una de las maneras que tiene el capital de resolver las crisis pasa por el espacio, es decir, más precisamente, por instalar capitales en espacios hasta entonces vírgenes en relación con los capitalistas.

Entre las influencias recibidas, David Harvey reconoce la de Rosa Luxemburg. Esta publicó en 1913 una obra titulada *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus [La acumulación del capital, Estudio sobre la interpretación económica del imperialismo]* en la cual desarrolla una teoría original del imperialismo[49]. Según Luxemburg, lo que explica el imperialismo es el subconsumo que genera la explotación de los trabajadores en los países del centro de la economía mundial. Esta explotación suscita una demanda demasiado débil, incapaz de absorber la producción, lo cual lleva a los países en cuestión a colocar las mercancías resultantes del exceso de producción en otras regiones del mundo. El imperialismo nace de esta necesidad. Cuando hace falta, por supuesto, los términos del intercambio se imponen por la fuerza. Según Rosa Luxemburg, para resolver sus crisis, el capitalismo siempre ha tenido necesidad de un «exterior» no capitalista. Las regiones en las cuales se hacen escurrir las mercancías excedentes no deben ser capitalistas, para no sufrir a su vez crisis de sobreproducción y estar en condiciones de «amortiguar» las de los otros. Por todo ello, el sistema global necesita mantenerlas en un estado no capitalista, es decir, impedirles que se desarrollen. Desde el punto de vista de la acumulación del capital en la escala mundial, el subdesarrollo de amplias regiones del mundo es, en este sentido, funcional.

Harvey recusa la idea de que el subconsumo sea lo que origina las crisis del capitalismo. Él, como la mayor parte de los economistas marxistas contemporáneos, considera que la sobreacumulación de capitales y la pérdida de rentabilidad que engendra constituyen el factor explicativo principal de las crisis. Al mismo tiempo, Harvey señala un elemento cierto en la teoría del imperialismo de Luxemburg. Es acertado sostener que el capitalismo necesita un «exterior» para superar las crisis que atraviesa. Ese «exterior» sirve no solo y principalmente para colocar el sobrante de mercancías producidas en exceso, sino también para absorber los capitales que no están dando suficiente rentabilidad. Ahora bien, ese nuevo contexto de la

[49] La otra influencia destacada en su concepción del imperialismo es Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2.ª parte, «Imperialismo», Cleveland y Nueva York, Meridian Books, 1962 [ed. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006].

acumulación constituye precisamente un *spatial fix,* o sea, una solución (por definición provisional) a la crisis de sobreacumulación y, a la vez, un lugar concreto sujeto a una nueva «producción del espacio» mediante las máquinas, los transportes, las fábricas, las telecomunicaciones, las represas, en suma, todo aquello de lo que está constituido un ambiente industrial dinámico.

En el momento actual, China es el *spatial fix* global por excelencia. Su transición hacia la economía de mercado a fines de la década de 1970 ha constituido un fuerza centrípeta que absorbe cantidades colosales de capitales extranjeros. El éxodo rural suscita la renovación continua de una fuerza laboral disponible a un coste que no admite competencia, mientras que el mercado interno también crece y en las ciudades se registra un ingreso medio un 10 por 100 mayor cada año. El desarrollo de China tiene implicaciones espaciales evidentes. La multiplicación de ciudades gigantes, pero también las devastaciones ecológicas, entre ellas, las provocadas por la construcción de presas, muestran que el capitalismo es literalmente un productor de espacio.

La tendencia a la sobreacumulación del capital implica que después de haber absorbido los capitales superabundantes, el *spatial fix* comenzará a producir capital a su vez. Después de la Segunda Guerra Mundial, a causa de las necesidades de la reconstrucción, Alemania y Japón fueron el blanco predilecto de considerables inversiones extranjeras. Sin embargo, a partir de los años sesenta, los dos países ya estaban en condiciones de competir con los Estado Unidos y las demás superpotencias económicas en el mercado mundial. Del mismo modo, China podrá constituir todavía durante varios años o decenios un receptáculo para los capitales globales. Pero, lo cierto es que su tasa de crecimiento actual no podrá mantenerse eternamente. Desde entonces, el capitalismo estará obligado a buscar nuevos espacios de rentabilidad. Cuando un *spatial fix* deja de ser dinámico, los capitales optan por desertar. Esto es lo que les ocurrió a los centros históricos europeos de acumulación del capital. Los paisajes postindustriales constituidos por fábricas abandonadas a causa de las deslocalizaciones y las poblaciones víctimas del paro masivo en espera de improbables reconversiones, son expresiones de este fenómeno. Como dice Harvey:

> Si el capital huye, deja tras de sí un rastro de devastación y de devaluación. La desindustrialización sufrida en determinados núcleos del capitalismo (como Pittsburgh, Sheffield o el Ruhr), así como en muchos otros lugares (como Bombay), durante las décadas de los setenta y los ochenta son lances muy señalados[50].

Para Rosa Luxemburg, el capital siempre tiene necesidad de un «exterior» para superar sus crisis de sobreacumulación. Esta es la razón de que el capitalismo y el imperialismo estén inextricablemente entrelazados pues el segundo es la condición necesaria de supervivencia del primero. El problema, afirma Harvey, es que en la era del capitalismo «tardío» son muy pocas las regiones del mundo que todavía han podido sustraerse a la lógica capitalista y se hace difícil encontrar lugares vírgenes de relaciones capitalistas donde puedan invertirse los capitales excedentes. Sin embargo, es posible «inventar» esos lugares armándolos pieza por pieza. Esto es lo que implica un segundo concepto elaborado por Harvey y que completa el de *spatial fix,* me refiero a la «acumulación por desposesión» *(accumulation by dispossession).* Este concepto designa los casos en los que se transforma, más o menos brutalmente, un sector no capitalista de la sociedad en sector capitalista. Este proceso implica «desposeer» a las poblaciones pues la lógica privada del mercado expulsa el modo de organización anterior, generalmente más «colectivo».

Podemos identificar varios tipos de acumulación por desposesión. La privatización de los servicios públicos es uno de ellos. En este caso, una esfera, hasta entonces protegida de la competencia por el Estado –la escuela, la salud, la energía– queda abierta al capital. Se despoja entonces a la comunidad de los ciudadanos en favor de los operadores privados. Otro tipo de acumulación por desposesión es la guerra. Las destrucciones engendradas por los conflictos armados –como la Guerra de Irak, de la que trata *The New Imperialism*– aniquilan los capitales ya invertidos (infraestructuras, tejido económico) y permiten volver a invertir en lo mismo. En este sentido, las crisis de sobreacumulación están estrechamente asociadas a la guerra. El tercer tipo de acumulación por desposesión son las migraciones, sean estas externas o internas. La expulsión del campesinado y la privatización de sus tierras en países como México o India y la formación de subproletariados urba-

[50] David Harvey, *The New Imperialism,* cit., p. 116 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo,* cit., p. 98].

nos en los barrios precarios de las megalópolis mundiales ilustran esta forma de despojo[51].

La acumulación por desposesión o despojo se inspira en lo que Marx llama en *El Capital* la «acumulación primitiva». Esta designa la captura (violenta) de un bien común por parte de una fracción de la población en detrimento de la mayoría. El cercamiento de tierras que antes todos podían explotar en la Europa de los siglos XVIII y XIX es un ejemplo clásico de acumulación primitiva. Lo que pone de relieve la acumulación por desposesión es que la acumulación primitiva debe reiterarse periódicamente a fin de «reimpulsar» el capitalismo, es decir, hacer que las tasas de rendimiento vuelvan a aumentar a un nivel aceptable. Contrariamente a lo que creía Marx, la acumulación primitiva no se limita a los orígenes del capitalismo. Se ha dado de manera regular en diferentes regiones del mundo, a causa de la necesidad que tiene el sistema de encontrar bocas de salida para los capitales acumulados en exceso. El concepto de «acumulación por desposesión» tiene una interesante particularidad: permite ampliar la noción tradicional de imperialismo y, en particular, permite comprender la relación entre imperialismo «interior» e imperialismo «exterior». El despojo afecta no solo a los territorios «periféricos» todavía ajenos al capitalismo, sino también a sectores donde ya existen las relaciones capitalistas, pero donde, sin embargo, se las ha destruido –mediante la privatización, la guerra, el éxodo– para poder reactivarlas. La acumulación primitiva sigue pues al capital como una sombra.

Las víctimas de la acumulación por desposesión, por supuesto, se resisten. Así, las luchas a favor de la defensa de los servicios públicos sostenidas en Francia desde los años ochenta o los movimientos de campesinos sin tierra de Brasil muestran que se libran batallas por la posesión y por el modo de administrar los bienes comunes. Un argumento que pone a Harvey muy cerca de Marx es el de que no toda desposesión es negativa y que en ocasiones hasta puede contener aspectos «progresistas». Así,

> para que los movimientos políticos puedan tener un efecto significativo a largo plazo, deben dejar a un lado la nostalgia por lo que se ha perdido y estar dispuestos a reconocer el aspecto positivo de las

[51] Véase Mike Davis, *Planet of Slums*, Londres, Verso, 2007 [ed. cast.: *Planeta de ciudades miseria*, Madrid, Foca, 2008].

> transferencias de bienes *(assets)* que se pueden conseguir mediante formas limitadas de desposesión (por ejemplo, la reforma agraria o nuevas estructuras para la toma de decisiones, como en la gestión conjunta de las reservas forestales)[52].

Marx estimaba que el capitalismo, en comparación con el feudalismo, era un progreso y sostenía que era una etapa dolorosa pero necesaria en el camino hacia el socialismo. Para Harvey, la posición del autor de *El Capital* es demasiado unilateral. A menudo el capitalismo destruye relaciones sociales igualitarias sin inducir a cambio el menor progreso. Al mismo tiempo, Harvey reconoce, junto con Marx, que ciertas «formas limitadas de desposesión» permiten, a veces, abolir los rasgos feudales y mejorar la existencia de la población. En tales condiciones, sería dogmático rechazarlas.

El Estado-nación: ¿persistencia o superación?

Michael Hardt y Toni Negri sostienen que en la era de la globalización, los Estados nación se han debilitado estructuralmente como consecuencia de las actividades de agentes globales tales como las empresas multinacionales y las organizaciones internacionales, lo cual los lleva a atribuirles una fuerza causal débil y a aseverar que esa fuerza irá debilitándose aún más en las próximas décadas.

La problemática del Estado-nación, en realidad, contiene dos vinculadas entre sí pero distintas. La primera problemática es la de la nación y el nacionalismo y remite a la cuestión de saber en qué medida el nacionalismo –entendido no en su sentido extremista (de derecha), sino como ideología que acompaña la división del mundo en naciones– continúa hoy siendo una ideología vigorosa, como lo ha sido desde la Revolución francesa. La segunda problemática es la del Estado. Esta concierne a la forma y la función del Estado moderno en su relación, por ejemplo, con el capitalismo, la sociedad civil o la geopolítica. Estos dos temas están, por supuesto, imbricados pues la mayoría de las naciones modernas han adoptado la forma de Estados. Sin embargo, existen excepciones, como las diásporas que son naciones sin Estado. Por otra parte, en el pasado, la nación y el

[52] David Harvey, *The New Imperialism*, cit., p. 178 [ed. cast.: *El nuevo imperialismo*, cit., p. 138].

Estado no estaban tan indisolublemente asociadas y, en el momento actual, emergen formas «supranacionales» de estilo estatal o casi estatal, como la Unión Europea. Este capítulo trata principalmente de la cuestión de la nación y del nacionalismo, así como de su eventual superación en formas políticas nuevas. Sin embargo, en la última sección abordaremos la cuestión de la forma Estado y lo haremos por intermedio de la teoría del «estado de excepción permanente» elaborada por Giorgio Agamben.

Benedict Anderson, Tom Nairn: los Estados nación frente a la globalización

La teoría del nacionalismo más debatida a lo largo del último cuarto de siglo, en el ámbito de las teorías críticas, pero también de manera más general, es indudablemente la de Benedict Anderson. Hermano de Perry Anderson y profesor de Relaciones Internacionales de la Universidad de Cornell en el Estado de Nueva York, Benedict Anderson era en su origen un especialista en Asia. El tema de su última obra es Filipinas y, en particular, la obra literaria y la actividad política del padre de la independencia de ese país, José Rizal[53]. En 1983, Benedict Anderson había publicado una obra, desde entonces clásica, titulada *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism [Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo]*[54]. En ella desarrollaba la idea de que las naciones son «comunidades imaginadas». La concepción del nacionalismo de Anderson, al igual que la de otros autores que evocaremos, se desarrolló en un contexto intelectual dominado por el marxismo, aun cuando en muchos sentidos se diferencia de él. El nacionalismo, al igual, por otra parte, que la religión, siempre ha constituido un problema para el marxismo. Como se sabe, este último preconiza el internacionalismo proletario, lo cual no ha impedido que unos cuantos marxistas de la generación clásica –con Lenin a la cabeza– reconocieran el derecho de los pueblos a la autodeterminación. El reconocimiento de ese derecho se considera, o bien un movimiento táctico, o bien una etapa obligada en el camino hacia el internacionalismo.

[53] Benedict Anderson, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*, Londres, Verso, 2006 [ed. cast.: *Bajo tres banderas. Anarquismo e imaginación anticolonial*, Madrid, Akal, 2008]. Véase también Razmig Keucheyan, «Éléments d'astronomie politique. À propos de Benedict Anderson, *Under Three Flags: Anarchism and the Anti-Colonial Imagination*», *Contre Temps* 20 (2006).

[54] La traducción francesa de la obra desató un debate por establecer si «imaginario nacional» [*«imaginaire national»*, como fue traducida en francés la expresión *«imagined communities»*] transmitía el verdadero sentido del título. Dejaremos de lado ese problema.

El problema es que, como la religión, el nacionalismo no ha desaparecido ni mucho menos en el transcurso del siglo XX. No solo se ha fortalecido constantemente, sino que ha «absorbido» al socialismo, obligando así a que todo intento de construcción del socialismo tenga que fundirse en el molde del Estado-nación. El punto de partida de la teoría del nacionalismo de Benedict Anderson se resume en esta comprobación:

> La realidad no puede ser más clara: el «fin de la era del nacionalismo», profetizada hace tanto tiempo, dista mucho de estar a la vista. En la vida política de nuestro tiempo, no hay en verdad valor más universalmente legítimo que la nación[55].

La persistencia del nacionalismo, verdadera anomalía desde el punto de vista marxista, ha dado lugar, durante los años setenta y ochenta, a hecho que los pensadores críticos redoblaran sus esfuerzos por tratar de comprender este fenómeno. Tom Nairn, cuyos análisis examinaremos inmediatamente después, parte de una comprobación semejante a la de Anderson.

Benedict Anderson ha propuesto una célebre definición de la nación; según él es «una comunidad política imaginaria e imaginada como intrínsecamente limitada y soberana»[56]. Según este autor, las naciones son entidades «imaginadas» por cuanto no reposan en nada «objetivo», contrariamente a las clases sociales, por ejemplo, que poseen una consistencia ontológica más fuerte (evidentemente, esta tesis liga a Anderson con el marxismo). A decir verdad, con el tiempo las naciones han adquirido esa consistencia, pero es una consistencia construida a posteriori, a partir de una ideología (un «imaginario») impuesta por las elites protonacionales, por interme-

[55] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres y Nueva York, Verso, 1991, p. 3 [ed. cast.: *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión de nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

[56] *Ibid.*, p. 6.

dio de instituciones tales como los censos de población, los museos o la cartografía. La manera en que Anderson insiste en destacar la noción de «imaginación» muestra hasta qué punto cree que la nación es una cuestión de «representaciones», aun cuando estas se encarnen en una realidad concreta que, a cambio, produce efectos sobre ellas. Los miembros de las naciones, hasta de las más pequeñas, nunca tendrán ocasión de encontrarse cara a cara con la mayoría de sus conciudadanos. Sin embargo, a pesar de esta ausencia de relaciones reales, en el espíritu de cada uno de ellos está presente lo que Anderson llama una «imagen de su comunión», es decir, una representación de cada individuo como una persona perteneciente a la misma comunidad nacional. Anderson cita a otro teórico del nacionalismo situado en la tradición «historicista» en la que él mismo se inscribe, Ernest Gellner, quien afirma que «el nacionalismo no es el despertar a la conciencia de las naciones; el nacionalismo *inventa* las naciones donde estas no existen»[57].

Además de su carácter «imaginado», en la definición de la nación que nos da Benedict Anderson figuran otros tres elementos; para él, los habitantes de una nación la viven como una entidad «limitada» y «soberana» y como una «comunidad». El carácter «limitado» de la nación deriva del hecho de que, aun cuando sus fronteras sean elásticas, no son infinitamente elásticas. Las naciones son entidades territoriales cuyas periferias pueden cambiar de mano como consecuencia de una guerra y de tratados, pero que así y todo son geográficamente estables. Una de las maneras en que las formas modernas de poder se distinguen de las del Antiguo Régimen es la territorialización del poder. Además, el carácter «limitado» de las naciones no es únicamente «objetivo». En el plano subjetivo o en el de la «imaginación» de los ciudadanos, la nación supone la existencia de un «exterior» que separa a los residentes nacionales de los extranjeros. Ninguna nación –ni siquiera potencialmente– es coextensiva con la humanidad toda. Y esto es lo que distingue a las naciones de las clases sociales y, particularmente, de la clase obrera que, desde el punto de vista marxista, tiene vocación de identificarse a largo plazo con el «género humano» en su conjunto.

La «soberanía» es el elemento que caracteriza a los Estados-nación modernos en relación con las naciones antiguas. Las aristocracias del Antiguo Régimen estaban muy internacionalizadas o, para ser más

[57] Citado en *ibid.*, p. 6.

precisos, muy europeizadas. Anderson nos recuerda que Gran Bretaña no fue gobernada por una dinastía inglesa desde el siglo XI. En su trono se sucedieron los Plantagenêt (normandos), los Tudor (galeses), los Estuardo (escoceses), la casa de Orange (holandeses) y la dinastía de Hannover (alemanes). Una situación semejante es, por supuesto, inconcebible en el marco de las naciones modernas, las cuales, como ya lo había hecho notar Gellner, se caracterizan por la formación endógena de sus elites. En otras palabras, esas elites han surgido de la población presente en el territorio nacional (con la mayor frecuencia de las clases sociales más elevadas). En este sentido, se supone que los gobiernos modernos son la expresión de la voluntad nacional, aun cuando el régimen político en vigor no sea democrático.

Último elemento de la definición que propone Benedict Anderson: una nación es una «comunidad» por cuanto la pertenencia a ella está por encima –nuevamente, en la «imaginación» de sus ciudadanos– de las «facciones» que pueda contener, sean estas las clases sociales, los diferentes grupos religiosos u otro tipo de colectivos. La «fraternidad» entre los conciudadanos sobre la que supuestamente reposan las naciones es lo que explica, como dice Anderson, «que tantos millones de personas hayan estado dispuestas, no tanto a matar, como a morir» por su país[58]. Esta capacidad de sacrificio que suscitan en los individuos es lo que desde hace dos siglos confiere su fuerza a las naciones y al nacionalismo.

Según B. Anderson, no es posible comprender el nacionalismo si no se advierte que su aparición coincide con la difusión en amplia escala de la imprenta. En el siglo XVIII, aparece progresivamente lo que él llama un capitalismo de imprenta *(print capitalism)*. A partir de ese periodo la imprenta se vuelve una actividad lucrativa que atrae la inversión capitalista. Los progresos de la alfabetización aumentan la parte de la población interesada en la lectura y se crean instituciones sociales –como las sociedades literarias y políticas que tendrán un impacto determinante en la Revolución francesa y, en consecuencia, en el nacionalismo moderno– que favorecen el desarrollo de esa práctica. Estos factores convergen para dar lugar a la aparición de un mercado de la imprenta.

El surgimiento de ese mercado tiene dos consecuencias en el desarrollo del nacionalismo. En primer lugar, contribuye a que aparezcan lenguas nacionales cada vez más estandarizadas. El carácter

[58] *Ibid.*, p. 7.

desde entonces capitalista de la imprenta impulsa a los editores a publicar obras que pueda leer la mayor cantidad posible de gente, a fin de aumentar sus ganancias. Esta práctica desacraliza el latín y disminuye su influencia. Además, el hecho de que la lengua se imprima tiende a estabilizarla y a hacer más lenta su evolución, lo cual le confiere una mayor «profundidad» histórica que facilita la identificación de los contemporáneos con los periodos pasados de la historia nacional. Esta estandarización hace sentir asimismo la necesidad de expresarse con más corrección, con lo cual se valorizan las instituciones –por ejemplo, las academias– encargadas de producir las normas ortográficas y sintácticas. Desde un punto de vista general, esta estandarización implica que una cantidad creciente de personas hablen una lengua cada vez más parecida. Ahora bien, esas personas tenderán cada vez más a considerarse conciudadanos pues la lengua común llega a ser un criterio –no el único– de pertenencia a la misma nación.

El *print capitalism* tuvo un segundo efecto más específicamente vinculado con la prensa y el periodismo. Según Anderson, la prensa desempeñó una parte preponderante en el fortalecimiento de las naciones modernas. La lectura de los periódicos nacionales permitió que los habitantes de un país se enteraran de los acontecimientos que se producían en los cuatro puntos cardinales de su territorio. Un parisino y un marsellés que leían en el periódico el mismo relato tendían a concebirse como personas pertenecientes al mismo colectivo, aunque nunca fueran a conocerse personalmente. Los periódicos confieren así a la ciudadanía de toda una nación la sensación de «simultaneidad», «sincronizan» las representaciones y las temporalidades, que antes eran más locales (feudales), en la escala del país. La «imagen de esa comunión» que consolida las naciones modernas dispone pues de una base social concreta, situada en las evoluciones del capitalismo y, particularmente, de la relación entre el capitalismo y la cultura (concebida en el sentido amplio). Por ello, sería errado considerar «idealista» la teoría del nacionalismo de Anderson con el pretexto de que se concentra en el carácter «imaginado» de las naciones modernas, es decir, en la función que cumplieron las ideas en su aparición. Pues lo imaginario en cuestión es, en última instancia, el producto de procesos de orden infraestructural.

Desde el punto de vista marxista, el principal problema que presenta el nacionalismo es el de su persistencia. ¿Cómo es posible que este fenómeno perdure y hasta se fortalezca –si nos atenemos a la

cantidad de países reconocidos cada año por la comunidad internacional– cuando, en realidad, se trata de un fenómeno arcaico? ¿Cómo es posible, además, que el internacionalismo anunciado por las evoluciones socioeconómicas modernas no haya logrado rivalizar verdaderamente con el nacionalismo? Benedict Anderson propone un principio de respuesta a esta pregunta con la idea siguiente:

> El siglo XVIII europeo occidental marca el amanecer de la era del nacionalismo, pero también el ocaso de las formas de pensamiento religioso. El siglo de la Ilustración, del secularismo racionalista, no se presentó sin sus propias tinieblas. El reflujo de la creencia religiosa no implicó sin embargo la desaparición del sufrimiento, que era uno de sus componentes[59].

Según Anderson, en la época moderna el nacionalismo se hace cargo de una parte de las funciones que antes le competían a la religión. Ello no equivale a decir que el nacionalismo sea el producto directo de la secularización. Pero uno de los factores que explican su aparición y su persistencia es el hecho de que responde a preguntas «existenciales» semejantes a las que también da respuesta la religión:

> ¿Por qué nací? ¿Por qué mi mejor amigo quedó paralítico? ¿Por qué mi hija tiene un retraso mental? Las religiones tratan de explicarlas. La gran debilidad de todos los pensamientos de estilo evolucionista y progresista, incluido el marxista, consiste en que oponen un silencio exasperado a las preguntas de esta índole[60].

En opinión de Anderson, el nacionalismo da a los individuos un sentido de continuidad, algo que las doctrinas «progresistas», que se caracterizan por una forma u otra de materialismo, no dan o dan en muy menor medida. El nacionalismo es un «esencialismo» que transforma las naciones en entidades «eternas» que hacen remontar su origen a un pasado inmemorial y se proyectan hacia un futuro indeterminado. Esto permite que cada ciudadano de un país inscriba su existencia en una totalidad que lo trasciende. Para respaldar sus tesis, Benedict Anderson cita a Régis Debray quien describe la lógica del nacionalismo en los siguientes

[59] *Ibid.*, p. 11.
[60] *Ibid.*, p. 10.

términos: «Que yo haya nacido francés es, en efecto, puro azar; pero, a fin de cuentas, Francia es eterna»[61].

Un punto de partida similar al de Anderson lleva a otro pensador crítico, Tom Nairn, a conclusiones diferentes con relación al nacionalismo. Tom Nairn es profesor de Ciencias Políticas en Melbourne, Australia y, como Benedict Anderson, pertenece a la generación de la *new left* británica. Una de las características de esta generación fue volver a poner en escena la problemática de la «cuestión nacional» después de que esta sufriera un largo eclipse en el seno de la tradición marxista, como consecuencia del traumatismo de la guerra de 1914 (en el marxismo occidental prácticamente no se la había considerado). Antes de esta fecha, marxistas importantes, en particular los que se encontraban en los imperios austrohúngaro y ruso (Otto Bauer y Lenin, por citar solo a dos de ellos), abordaron frontalmente esta cuestión. El vigor de sus debates estaba a la altura de los obstáculos que en aquella época oponían los movimientos nacionalistas al internacionalismo proletario. Después de la Gran Guerra, esta cuestión se fosilizó en el plano teórico, sobre todo porque el mismo Stalin había escrito sobre el asunto (su libro sobre *El marxismo y la cuestión nacional* data de 1912), pero también a causa de las divisiones que había suscitado en el momento de la guerra. Tom Nairn es de origen escocés y, según él mismo confiesa, este no es un dato menor para comprender su interés por esta cuestión y hace que su situación se asemeje, en ciertos aspectos, a la de los marxistas que reflexionaban en el contexto de un Estado plurinacional como el Imperio austrohúngaro. Escocia nunca desarrolló un movimiento nacionalista tan potente como el de Irlanda y uno de los motivos que impulsan a Nairn a indagar la cuestión es precisamente comprender ese hecho.

Nairn ha escrito, en colaboración con Perry Anderson, una tesis que suscitó numerosos debates en los años sesenta, conocida con el nombre de «tesis Anderson-Nairn». Según esta tesis, en el siglo XVII Gran Bretaña vivió prematuramente una revolución cuya consecuencia es el carácter monárquico del Estado británico, que conserva hasta la actualidad. Como los elementos burgueses estaban prácticamente ausentes de la sociedad de la época, aquella revolución fue impulsada, en lo esencial, por la aristocracia terrateniente. En el siglo XIX, la burguesía inglesa, aterrorizada por los efectos de la Revolución francesa, pero también por la potencia de su propio proletariado –manifestada, por ejemplo, en ocasión del «cartismo» *[Chartism]* en las décadas de 1830 y 1840– no desarrolló una identidad propia y no desempeñó, como tal, una función motriz en el plano económico ni en el cultural[62]. En la perspectiva de Anderson y Nairn, esto explica el carácter «anormal» de Gran Bretaña en relación con otras formaciones nacionales y lleva a Nairn a anunciar el «ocaso» del Estado británico en una serie de artículos de finales de los años setenta. Entre las principales publicaciones de Nairn, podemos citar: *The Break Up of Britain* (1977), *Faces of Nacionalism* (1997) y *Global Nations* (2006).

Como Benedict Anderson, Nairn pone de relieve la relación problemática que mantiene el marxismo con el nacionalismo: «La teoría del nacionalismo, afirma al comienzo de uno de sus artículos, es el gran fracaso histórico del marxismo»[63]. Y, como B. Anderson, Nairn elabora una concepción «materialista» –calificativo que prefiere a «marxista»– del nacionalismo. Para él, el elemento determinante para comprender la aparición de este último en el mundo moderno es, no el *print capitalism* expuesto por B. Anderson, sino un fenómeno de orden estructural: el «desarrollo desigual y combinado». La teoría del desarrollo desigual y combinado, desarrollada principalmente por Trotski, remite a la idea de que el desarrollo de los países «avanzados» tiene la contrapartida ineluctable del subdesarrollo de los países «atrasados». Dicho de otro modo, el retraso en cuestión no es, en realidad, un retraso; es rigurosamente contemporáneo del «avance» de los países occidentales. En este sentido, el subdesarrollo de uno es el producto directo del desarrollo de los otros, de ahí que se hable de desarrollo desigual y «combinado». Esta tesis tiene consecuencias estratégicas importantes, pues supone, entre otras cosas, romper con la idea de que un país debe estar «maduro» para que sus fuerzas sociales desencadenen una revolución. Semejante «madurez» es imposible de alcanzar puesto que a los países subdesarrollados se los mantiene deliberadamente en

[61] Citado en *ibid.*, p. 12.

[62] Esta tesis referente a la «particularidad» de Gran Bretaña ha sido criticada por E. P. Thompson en «The Peculiarity of the English», *The Poverty of Theory, and Other Essays*, Nueva York, Monthly Review Press, 1980 [ed. cast.: «Las peculiaridades de lo inglés», *Historia social* 18 (invierno de 1994), pp. 9-60]. Sobre la versión desarrollada por Tom Nairn, véase «The Twilight of the British State», *New Left Review* I/101-102 (enero-abril de 1977).

[63] Tom Nairn, «The Modern Janus», *New Left Review* I/94 (noviembre-diciembre de 1975), p. 3.

estado de subdesarrollo. Esta idea ha sido elaborada por los teóricos de los «sistemas-mundos», entre quienes se cuentan Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi.

Según T. Nairn, el nacionalismo es una reacción de los países de la periferia contra el desarrollo desigual y combinado. En la situación en que se encuentran, no les ha quedado otra alternativa que tratar de generar, de manera voluntarista, las condiciones de su propio desarrollo, a fin de sustraerse al ciclo de subdesarrollo forzado inducido por su modo de insertarse en la economía mundial. Esa resistencia al subdesarrollo se ha operado de manera ambivalente. Por un lado, los países dominados han aplicado estrategias de desarrollo originales, por ejemplo, socialistas. Por el otro, han copiado los modelos que funcionaron en el centro, pero en un ambiente internacional capitalista muy diferente ahora del que existía cuando despegaron los países «avanzados». Sea como fuere, aplicar cualquiera de estas dos opciones ha requerido que en los países dominados se movilizaran potencias sociales colosales que han adquirido la forma del nacionalismo moderno. A fin de encauzar esa movilización, las burguesías protonacionales en formación debieron apoyarse en lo ya existente. No contaban con ninguna de las instituciones sociales que caracterizan el capitalismo del centro y tenían, en cambio, a su disposición los particularismos locales: costumbres, folklores, lenguas, religiones, etcétera.

Para Nairn, el nacionalismo moderno nace de la galvanización de esos particularismos; es el producto de su colisión con el desarrollo desigual y combinado. Por definición, el contenido de esos particularismos es específico de cada región. En tal sentido, todo nacionalismo contiene una vertiente idiosincrásica. Pero, al mismo tiempo, la manera de movilizar esos particularismo es universal (lo que queda indicado por el «-ismo» de «nacionalismo»). A fin de explicar la naturaleza dual del nacionalismo, Nairn emplea la expresión «Jano moderno». Como se sabe, Jano es la divinidad romana con dos caras, una que mira hacia el pasado y la otra, hacia el futuro. Así, el nacionalismo se apoya en elementos provenientes de antiguas tradiciones pero los transforma para convertirlos en un fenómeno moderno.

Tom Nairn no es el primero que ha asociado el surgimiento del nacionalismo con el desarrollo. Ernest Gellner, cuya teoría del nacionalismo ya hemos mencionado, sostiene que el nacionalismo es la ideología modernizadora por excelencia. Para Gellner, el nacionalismo es un producto derivado de la industrialización. Esta trajo consigo un sistema educativo estandarizado y, de manera más general, creó una «exosocialización», es decir, una socialización común a un gran número de individuos. Esa socialización, garantizada por el Estado se hizo necesaria a causa del permanente crecimiento económico que requería la intercomprensión y la coordinación de productores cada vez más numerosos. En esta perspectiva, toda región que se industrializa crea las condiciones de la nación y el nacionalismo. Para Nairn, por el contrario, el nacionalismo no acompaña invariablemente la industrialización sino que es el fruto del subdesarrollo de los países de la periferia: «Inglaterra, Francia o Estados Unidos –dice– no inventaron el nacionalismo; en su origen, no tenían necesidad de hacerlo»[64].

Lo interesante de la teoría de Nairn es que, según él, el nacionalismo apareció en la periferia para extenderse al centro –la Europa occidental– solo en una segunda etapa. En la medida en que la periferia comprende la aplastante mayoría de la población del planeta, el nacionalismo ha llegado a ser un fenómeno insoslayable en la historia mundial. Sin dejar de intentar sustraerse al subdesarrollo, los países de la periferia se incorporan en la economía mundial y, al hacerlo, la transforman. En consecuencia, el radio de acción del capitalismo no cesa de acrecentarse. Para colmo, una vez que llega al centro, el nacionalismo se combina con las instituciones estatales que existen en el lugar y así se fortalece. El encuentro del Estado y el nacionalismo modernos es, según Nairn, relativamente tardía. El nacionalismo está pues en el origen del «antiimperialismo». El autor, de todos modos, pone cuidado en destacar que lo que explica su aparición no está en el nivel político ni cultural, sino en los aspectos socioeconómicos. La dimensión «materialista» del análisis reside en que el principal factor de explicación del nacionalismo está localizado en la economía mundial.

Nada de esto impide, sin embargo, que Tom Nairn, como Benedict Anderson, reconozca la importancia de los elementos «subjetivos» en la explicación del nacionalismo: «La subjetividad del nacionalismo es un hecho objetivo importante que le concierne»[65], afirma. Un análisis «objetivo» del nacionalismo debe tomar en consideración los elementos de subjetividad que contiene. B. Anderson sostiene que las naciones son «comunidades imaginadas», es decir, que

[64] *Ibid.*, p. 15.
[65] *Ibid.*, p. 8.

suponen la existencia de representaciones –de origen material– que se encarnan en instituciones y transforman la realidad social. Tom Nairn coincide en este sentido; aun cuando el nacionalismo sea el producto de procesos «objetivos» (el desarrollo desigual y combinado) para tener éxito debe apoderarse de la «identidad» de los individuos implicados, tiene que apelar a sus «sentimientos». La carga emocional contenida en ese fenómeno explica sus acentos «románticos» y «populistas». El nacionalismo es un fenómeno «interclasista» que supone la alianza entre las clases sociales que comparten un territorio. Como dice Nairn, a fin de alcanzar sus objetivos, las burguesías protonacionalistas han tenido que «invitar a las masas a entrar en la historia», en otras palabras, hacerles un lugar en su proyecto nacional. Pero para hacerlo, agrega Nairn, «la tarjeta de invitación tenía que estar escrita en una lengua que las masas comprendieran», de ahí la necesidad de sustentarse en una cultura tradicional conocida por el pueblo y, en particular, por las poblaciones rurales mayoritarias en los países del sur[66]. El nacionalismo mezcla los aspectos más arcaicos con los más modernos.

Toda esta reflexión lleva a Nairn a una postura crítica en relación con el «internacionalismo abstracto» que dice percibir en muchos representantes del marxismo. Para él, las derrotas sufridas por el internacionalismo contra el nacionalismo a lo largo de los siglos XIX y XX y, en particular, el hecho de que todas las experiencias socialistas no hayan tenido otra alternativa que escurrirse en el molde de los Estados nación, no son contingentes. Eran inevitables por las razones invocadas anteriormente: la economía capitalista mundial produce desarrollo desigual y combinado y el desarrollo desigual y combinado produce a su vez el nacionalismo:

> No era posible que la clase universal que figuraba en la doctrina marxista adquiriera la forma de «proletarios», antes que la de «alemanes», «cubanos», «irlandeses» o tantos otros[67].

El nacionalismo no es accidental ni provisorio. Se inscribe en la lógica misma de la economía capitalista mundial.

Por otra parte, Tom Nairn considera que el nacionalismo, en muchos aspectos, es un fenómeno positivo. En su obra encontramos

[66] *Ibid.*, p. 13.
[67] *Ibid.*, p. 22.

una celebración de lo híbrido de la diversidad y del universalismo y advertimos que desconfía del «cosmopolitismo» –por ejemplo, la versión de este último que ha hecho circular Ulrich Beck–, pues sostiene que el cosmopolitismo es una creación de intelectuales sin relación con la realidad. En su opinión, el universalismo emerge del encuentro y la mezcla de culturas diferentes; en ningún caso es algo dado a priori. Nairn se refiere en ese sentido a la «diferencia» que, en el mundo moderno, tiende a asociarse a los Estados para producir Estados-nación[68]. Desde ese punto de vista, este autor no considera que la proliferación de naciones que se registra desde hace unos veinte años sea necesariamente nefasta, aunque, por supuesto, su reconocimiento de los efectos positivos del nacionalismo va acompañado de algunas reservas. Nairn distingue entre nacionalismo «cívico» y nacionalismo «étnico». El segundo es portador de los males generalmente atribuidos al nacionalismo y, en su forma más agresiva, es el fascismo. La hipótesis es la de que el nacionalismo es peligroso cuando la población implicada es mayoritariamente rural. Es lo que, en sus artículos, Nairn llama la «maldición del ruralismo» *(the curse of rurality)*[69]. En esta perspectiva, los campesinos tienen una mayor inclinación a desarrollar formas «étnicas» de nacionalismo y ellos se debe a la brutalidad de las transformación que la transición al capitalismo hace sufrir al campesinado y también al nivel inferior de educación de este. En las poblaciones urbanas, el nacionalismo suele ser, por el contrario, virtuoso.

Nairn destaca asimismo el hecho de que los Estados más pequeños –los «microestados»–, en general, son los más eficaces y, además los que cuentan con las mejores armas para responder a los desafíos de la globalización. Para confirmar su tesis, cita, por ejemplo, un índice de los países más prósperos elaborado por la revista *Foreign Policy*[70]. Este índice sintetiza varios criterios económicos, sociales, culturales y relativos al «bienestar» de la población. Entre los veinte países mejor clasificados, se encuentran Singapur, Suiza, Dinamarca, la República Checa y hasta Nueva Zelanda. Posición que en-

[68] Véase Tom Nairn, «Globalization and Nationalism: the New Deal», *Open Democracy*, 7 de marzo de 2008, p. 8, disponible en www.opendemocray.net.
[69] Tom Nairn, «The Curse of Rurality: Limits of Modernisation Theory», en *Faces of Nationalism. Janus Revisited*, Londres, Verso, 1997 [ed. cast.: «La maldición del ruralismo: los límites de la teoría de la modernización», en John Hall (comp.), *Estado y nación*, Madrid, Akal, 2003, cap. 4, p. 147].
[70] Tom Nairn, «Globalization and Nationalism: the New Deal», cit., p. 6.

cuentra explicación en la mayor «cohesión» que existe en esas pequeñas naciones y por el buen dominio que poseen de su ambiente. En el concierto posmoderno de las naciones, afirma Nairn, *small is beautiful.* Como se comprenderá, para él, la globalización no es, en modo alguno, el canto del cisne de los Estados nación. Contrariamente a lo que sostienen Michael Hardt y Toni Negri, para él las naciones continúan siendo actores insoslayables.

Jürgen Habermas, Étienne Balibar: la cuestión de Europa

Benedict Anderson y Tom Nairn mantienen que, durante mucho tiempo, el mundo continuará organizándose sobre la base del Estado-nación, sin que ello implique que no aparezcan coaliciones más o menos integradas de Estados en una escala supranacional u organizaciones internacionales con diversos márgenes de maniobra.

Jürgen Habermas y Étienne Balibar, por su parte, se han propuesto analizar el surgimiento de los «bloques» supranacionales que no pueden reducirse a las partes –los Estados nación– que los componen, aun cuando, en opinión de ambos autores, la consolidación no sea completa ni su multiplicación en la escala planetaria sea irreversible. La formación de esos bloques no significa tampoco que los Estados nación pierdan su influencia en la globalización pero, para Habermas y Balibar, durante la segunda mitad del siglo XX han aparecido entidades políticas inéditas, que no son Estados ni imperios y que, tal vez, guíen la historia política de la humanidad por caminos hasta ahora inexplorados.

De todos los autores abordados en esta obra, Jürgen Habermas es uno de los más conocidos. Heredero de Adorno y Horkheimer en la dirección de la Escuela de Fráncfort, autor de una sociología de la modernidad y de una teoría general de la acción humana (la teoría de la «acción comunicativa»), es uno de los grandes pensadores de la segunda mitad del siglo XX. Su obra integra y sintetiza de manera original las principales corrientes de pensamiento modernas, desde el marxismo al pragmatismo, pasando por la filosofía analítica, la teoría de los sistemas y el kantismo. Su primera obra conocida, aparecida en 1962, trata sobre el surgimiento del «espacio público» en la Europa del siglo XVIII. Su *magnum opus,* la *Theorie des kommunikativen Handelns [Teoría de la acción comunicativa]* (1981), procura examinar las condiciones de aparición del consenso –de una

«ética de la discusión»– por intermedio de una racionalidad «comunicativa» distinta de la racionalidad «instrumental».

Paralelamente a su actividad académica, Habermas no ha dejado de intervenir en el debate público de posguerra y ha ocupado una parte importante de sus energías en analizar la cuestión de la responsabilidad de los alemanes en las atrocidades cometidas durante la Segunda Guerra Mundial, cuestión que lo ha llevado a ser uno de los protagonistas de la «disputa de los historiadores» *(«Historikerstreit»)* y a enfrentarse con Ernst Nolte en los años ochenta. Habermas también dialogó con Joseph Ratzinger, el futuro papa Benedicto XVI, cuando este estaba a cargo de la Congregación para la Doctrina de la Fe[71]. Habermas es el principal responsable de la liquidación de la herencia de la antigua Escuela de Fráncfort, la de la «Teoría crítica»; él fue quien «normalizó» esta teoría, al hacerla entrar, junto con la teoría de la justicia de John Rawls, el comunitarismo de Michael Walzer y algunas otras, en el canon de las «filosofías políticas» de la época. Al mismo tiempo, algunas de las hipótesis que propone conservan una carga subversiva nada desdeñable.

Para Habermas, la alianza entre los particularismos locales y el modernismo que, como vimos, en opinión de Nairn es la esencia del nacionalismo, actualmente se descompone ante nuestros ojos. En otras palabras, los dos rostros del «Jano moderno» están en pleno proceso de separación. El filósofo afirma que

> al haber quedado la identidad cultural desacoplada de la constitución de la sociedad y de la forma del Estado, la nacionalidad –devenida, ciertamente, más difusa– deja a su vez de estar asociada a la pertenencia a un estado [...][72].

Según Habermas, los Estados nación modernos asocian siempre una «identidad cultural» dominante a una estructura estatal. La «nacionalidad», es decir, la pertenencia de un individuo a una nación, procede de la unión de esos dos elementos. En muchos países hay minorías más o menos importantes que coexisten pacíficamente con los miembros de la identidad dominante o son reprimidas por

[71] Véase Joseph Ratzinger y Jürgen Habermas, «Les fondements pré-politiques de l'État démocratique», *Esprit* 306 (julio de 2006).

[72] Jürgen Habermas, «Le patriotisme constitutionnel», en Dominique Schapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?,* París, Gallimard, p. 290.

representantes de esta última. En ciertos Estados como Suiza o Bélgica, varias culturas cohabitan, y también puede ocurrir que una misma cultura se extienda por varios Estados como la identidad aimara que está presente en partes de Perú, de Bolivia y de Argentina. En general, los Estados nación se fundan, sin embargo, en una cultura dominante en muchos aspectos «fantaseada», fruto de una construcción histórica, pero que tiene efectos reales.

En la perspectiva de Habermas, la asimilación de una identidad cultural y de un Estado hoy tiende a desaparecer. En el mundo contemporáneo, la cuestión de las identidades culturales y la de las instituciones del Estado se plantean cada vez más independientemente una de la otra, con lo cual se pone fin a una historia común plurisecular. El pluralismo cultural es actualmente el modo de existencia normal del Estado. De ahí la idea de que la forma «Estado-nación», que asociaba aquellas dos esferas, ha cesado de ser políticamente pertinente. Una de las obras que Habermas ha dedicado a esta cuestión fue titulada, significativamente, *Más allá del Estado nacional*[73]. En ciertos sentidos, el filósofo coincide con el diagnóstico de Hardt y Negri en lo tocante al debilitamiento de los Estados nación en el contexto de la globalización. Para él, este contexto abre una nueva era de la historia de las formas políticas que debe conducir a plantear la cuestión de la soberanía en una escala superior. Sin embargo, de ese mismo diagnóstico, Jürgen Habermas saca conclusiones diferentes de las de los autores de *Empire*.

Un primer argumento que le permite formular la hipótesis de la decadencia del Estado-nación es de orden tecnológico y militar. El Estado-nación moderno es indisociable de la ideología nacionalista. Esta considera la nación como el valor político más elevado y requiere que sus residentes, llegado el caso, estén dispuestos al sacrifico supremo. Los dos conflictos mundiales del siglo, así como las innumerables guerras continentales, son un claro testimonio de la potencia movilizadora del nacionalismo. Ahora bien, esta primacía de la nación en la escala de los valores políticos ha perdido validez –al menos en los países occidentales– y su capacidad de movilización ha declinado. Una de las razones de este fenómeno tiene que ver con la evolución del armamento que ha vuelto paradójico el «servicio militar»:

[73] Jürgen Habermas, *Après l'État-nation*, París, Fayard, 2000 [ed. cast.: *Más allá del Estado nacional*, Madrid, Trotta, 1997. Si bien el título de la edición original alemana era *Die Normalität einer Berliner Republik* (1995). *N. del E.*].

> Hoy día quienquiera que utilice efectivamente las armas con las cuales amenaza a otro país sabe que, en el mismo instante, destruye su propio país[74].

Según Habermas, hoy se ha vuelto imposible «defender la propia patria» como lo exige el nacionalismo, pues defenderla equivale a destruirla. El hecho de que los antagonistas posean armas nucleares implica que en caso de que se desencadenaran las hostilidades, sobrevendría la destrucción recíproca. Los estrategas nucleares han bautizado a este fenómeno «MAD», acrónimo de *Mutually Assured Destruction*. El equilibrio del terror de la Guerra Fría se fundaba en la seguridad que tenía cada país de quedar borrado del mapa por los misiles nucleares de su adversario en cuando hiciera uso del arma atómica. Esta es la razón por la cual, a pesar de su proliferación, las bombas atómicas solo fueron utilizadas dos veces.



Habermas sostiene que no se han examinado todas las implicaciones que esta situación estratégica tiene en el plano político y, en particular, desde el punto de vista de la evolución de los Estados nación. Desde el momento en que la guerra puede llevar a la destrucción de la nación, y no solo a su debilitamiento como consecuencia de una capitulación, la voluntad de «defenderla» pierde sentido, pues esa defensa implica el riesgo de arrastrarla a su perdición. Si lo que se pretende es la supervivencia de la patria, lo que conviene es evitar el enfrentamiento militar. Así, el pacifismo llega a ser la actitud patriótica por excelencia, mientras que el militarismo se vuelve imposible de mantener. El problema es que, al dejar de ser militarista, el nacionalismo pierde uno de sus resortes esenciales. La movilización de la población en defensa de la patria ha sido, en todas las épocas, un medio que tuvo el nacionalismo de reafirmar su presencia. De ahí la idea de que uno de los pilares en los que se asentaba se ha desmoronado.

Este argumento tiene una particularidad interesante: es «tecnologista». Sostiene que el desarrollo tecnológico tiene la capacidad de configurar el mundo social de cierta manera. En otros términos, atribuye la causa de un hecho social –en este caso, la decadencia del nacionalismo– a un hecho tecnológico, concretamente, la aparición del armamento nuclear. Este argumento probablemente sea un vestigio de la influencia que ejerció la primera Escuela de Frán-

[74] Jürgen Habermas, «Le patriotisme constitutionnel», cit., p. 291.

cfort en Jürgen Habermas. La reflexión sobre la técnica y sus efectos ocupaba un lugar de privilegio en el pensamiento de Adorno y de Horkheimer, como lo ilustran los análisis que dedicaron a las «industrias culturales».

El segundo argumento que propone Habermas para explicar la decadencia del nacionalismo tiene que ver con la evolución que experimentó la percepción de la alteridad desde la segunda mitad del siglo XX. Como resultado de la intensificación de las migraciones internacionales, pero también de los medios de masas y de la democratización del turismo, los individuos están cada vez más en contacto con las culturas extranjeras. Esto ha tenido dos consecuencias importantes. Primero, las migraciones han transformado las sociedades desde el punto de vista de su composición «étnica». Mientras que hasta entonces las poblaciones nacionales eran más (relativamente) homogéneas en el plano cultural y en el religioso, las migraciones introdujeron la diversidad. Esto implica que ninguna identidad cultural ha permanecido intacta, si es que alguna vez pudo hacerlo. Ahora bien, puesto que la existencia de una identidad dominante era indisociable de la constitución de los Estados nación, podemos decir que las migraciones han subvertido los cimientos de estos. Pero el contacto con la alteridad es también del orden de las representaciones. Las imágenes de comarcas alejadas transmitidas por los medios han inducido progresivamente en el espíritu de los ciudadanos cierto «relativismo» respecto de sus propia tradición, un relativismo que los lleva a considerar la propia cultura solo como una más de las formas de vida posibles. Y puesto que para el nacionalismo la nación –*su* nación– es el valor político supremo, ese relativismo no puede sino debilitarlo. Habermas sostiene que «más allá» de los particularismos, el relativismo también ha hecho resurgir el universalismo que encierra toda tradición nacional. Reconocer la cultura del prójimo como forma de vida posible equivale a atribuirle un valor equivalente a la propia.

El tercer argumento de Habermas en esta cuestión se refiere a la relación entre las ciencias, particularmente, humanas, y el nacionalismo. Las ciencias humanas y, entre ellas, la historia en primer lugar, siempre han ejercido una función de construcción del «relato nacional». Desde los orígenes del nacionalismo, siempre estuvieron asociadas a las clases dominantes y encargadas de legitimar el orden existente. Esa legitimación se logra poniendo de relieve los momentos gloriosos de la historia nacional y silenciando sus horas sombrías. El relato nacional elaborado por los historiadores se transmite a través de los manuales escolares al conjunto de los ciudadanos. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XX (aunque el proceso comenzó mucho antes), las ciencias humanas se alejaron del poder. Hubo dos fenómenos que contribuyeron a ese alejamiento. Primero, la profesionalización de la actividad científica que permitió que los investigadores se beneficiaran con la protección –sobre todo financiera– de las universidades y, consecuentemente, pudieran desligarse del poder. La profesionalización generó asimismo normas de la producción científica más estrictas y menos políticas –la «neutralidad axiológica» de Max Weber– que dieron mayor autonomía a los investigadores. El segundo fenómeno que contribuyó a acrecentar la distancia entre la ciencia histórica y el poder es la internacionalización de la investigación. Los historiadores se interesaron cada vez más profundamente en la historia de los demás países y no solo del propio, lo cual hizo que la historiografía fuera más «objetiva» gracias a la distancia que la separaba de las cuestiones políticas del país estudiado. El hecho de que el principal especialista en Vichy sea el estadounidense Robert Paxton lo ilustra bien.

Todo esto ha llevado a Habermas a formular la hipótesis del surgimiento de una «identidad política posnacional»[75]. Indudablemente, es una «identidad» por cuanto moviliza tanto representaciones como afectos. No obstante, su contenido es diferente del de las identidades nacionales pues no se basa en las tradiciones ni en una historia particular, sino en el «orden político y los principios de la ley fundamental». Ahora el patriotismo tiene por objeto no una cultura, sino principios abstractos como los derechos del hombre o el Estado de derecho. Es por ello que Jürgen Habermas ha calificado este nuevo patriotismo con el adjetivo «constitucional». Según el filósofo, los individuos ya no se adhieren a su tradición nacional en cuanto tal. Y esto no significa, por supuesto, que no valoren aspectos de esa tradición tales como, por ejemplo, el culinario, el deportivo o el musical. Pero, en los países occidentales, la nación como «totalidad concreta» ya no ejerce la función de proveedora de sentido que le era propia anteriormente. Ya no está en condiciones de desencadenar pasiones como lo hacía en los siglos XIX y XX. A lo que ahora se adhieren los ciudadanos es a los principios de la conviven-

[75] Para una aproximación que es, en cierto modo, parecida véase Anthony Appiah, «Cosmopolitan Patriotism», *Critical Inquiry* 23, 3 (1997).

cia, la libertad de conciencia y de palabra, el derecho al voto y de libre circulación y hasta a un tratamiento equitativo ante la justicia. Así, afirma Habermas:

> lo que constituye el material sólido sobre el que se refracta el resplandor de las tradiciones nacional –la lengua, las tradiciones y la historia propia de cada nación– es la idea abstracta de universalización de la democracia y de los derechos del hombre[76].

En el marco del «patriotismo constitucional» la forma llega a ser el contenido del patriotismo.

La aparición de una identidad política posnacional es una revolución en el orden de las identidades políticas. La universalización que la sustenta permite plantear sobre nuevas bases la cuestión del «cosmopolitismo» que Habermas, con inspiración kantiana, anhela. A diferencia de Nairn, quien sostiene que lo universal deriva de la hibridación de particularismos, el filósofo defiende la idea de que, para que aparezca lo universal, deben empobrecerse las tradiciones nacionales y es necesario que los principios generales de la vida en sociedad se abstraigan de ellas. Nairn desarrolla una concepción «creativa» de lo universal, mientras que Habermas propone una concepción «sustractiva». En este sentido, ve en la construcción europea una prefiguración del cosmopolitismo posnacional y es uno de los pensadores actuales que toman con mayor seriedad la Unión Europea y busca encontrarle fundamentos filosóficos sólidos. En 2005, esta orientación lo ha llevado a tomar una postura a favor del tratado constitucional europeo[77]. Según la entendía Habermas, esta constitución sería capaz de movilizar a los pueblos europeos alrededor de un proyecto común y, sobre todo, de dar un contenido político a una Europa en gran medida percibida como burocrática. Habermas subrayaba en particular, la necesidad de superar el estadio del mero «mercado común» europeo.

Étienne Balibar, por su parte, se opuso al tratado constitucional de 2005. La razón alegada fue la orientación neoliberal del tratado, pero también el hecho de que hasta aquel momento Europa careciera de un «poder constituyente» que pudiera darle legitimidad. Balibar fue, en sus orígenes, marxista, colaborador en sus años juveniles de Louis Althusser y redactor, junto con Jacques Rancière, Pierre Macherey y Roger Establet de *Lire le Capital*. Como todos los coautores de ese libro, Balibar tomó luego distancia del althusserismo y hasta del marxismo. Sin embargo, siguió siendo uno de los más finos conocedores de la obra de Marx en Francia, obra a la que dedicó un libro titulado *La Philosophie de Marx [La filosofía de Marx]*[78]. Miembro, como Althusser, del Partido Comunista Francés (PCF), fue excluido de él como consecuencia de los incidentes de los *bulldozers* de Vitry y de Montigny-lès-Cormeilles en 1980 y 1981. Los alcaldes comunistas de esas ciudades, Paul Mercieca y Robert Hue, habían mandado evacuar por la fuerza a los trabajadores inmigrantes de sus casas. Étienne Balibar publicó entonces un artículo titulado «De Charonne à Vitry» en el que relacionaba la actitud del PCF durante la descolonización con sus posiciones ulteriores referentes a la inmigración. El interés de Balibar por la problemática de las nacionalidades, de la «etnia» y de las migraciones, a la que se vinculan sus trabajos sobre Europa es pues de larga data. El corredactor de *Lire le Capital* se ha especializado en relacionar esta problemática con la de las clases sociales. En 1988 le dedicó una obra, escrita en colaboración con Immanuel Wallerstein, titulada *Race, Nation, Class [Raza, nación, clase. Las identidades ambiguas]*[79].

La reflexión de Balibar sobre Europa se organiza alrededor del concepto de «frontera» y uno de sus aportes esenciales es haberlo convertido en un verdadero problema filosófico. Sabemos muy poco de lo que habrá de ocurrir en el futuro con la ciudadanía europea, pero parece evidente que se tratará de una «ciudadanía de fronteras». Europa es una acumulación de fronteras, imbricadas una sobre otra.

> Europa misma es una frontera [...] o, más exactamente, una superposición de fronteras y, por lo tanto, de relaciones entre las historias y las culturas del mundo (o al menos una gran parte de ellas) que refleja en su propio seno[80].

[76] J. Habermas, «Le patriotisme constitutionnel», cit., p. 294.

[77] Véase la columna «À nos amis français», firmada por Habermas y por, entre otros, Günter Grass y Wolf Biermann en *Le Monde*, 3 de mayo de 2005.

[78] Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, París, La Découverte, 2001 [ed. cast.: *La filosofía de Marx*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].

[79] Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambigües*, París, La Découverte, 1988 [ed. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991].

[80] Étienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, París, La Découverte, p. 33.

Lugar de encuentros y de conflictos entre culturas, lenguas, religiones, tradiciones intelectuales y políticas, Europa no tiene fronteras propiamente dichas, pues es en sí misma una frontera. Esa condición particular se deriva del lugar central que ocupa el continente en el mundo moderno y, en particular, de su pasado (y presente) imperialista. La proyección mundial que tuvo (tiene) implica que Europa contiene, condensadas, las relaciones entre civilizaciones tales como existen en la escala planetaria. La presencia de larga data en su territorio de poblaciones inmigradas de diversas procedencias es consecuencia de ese hecho y no puede dejar de ejercer su influencia en la ciudadanía europea y, en última instancia, en la idea misma de ciudadanía.

El carácter central que tiene el «paradigma de la frontera» en la construcción europea responde asimismo a la importancia del territorio en la historia política y jurídica del continente. Basándose en la obra de Carl Schmitt, una constante fuente de inspiración para él[81], Balibar muestra que en el derecho público europeo el territorio tiene la primacía en la definición de la soberanía. En esta perspectiva, es soberano quien controla el territorio y, consecuentemente, las poblaciones que por él circulan. Es lo que Schmitt llama el «*nomos* de la tierra», es decir, la normatividad que procede del control del territorio. De ahí el carácter determinante de las fronteras, por cuanto estas delimitan el territorio y, por ende, la soberanía. Desde este punto de vista, el soberano es aquel que dispone del poder sobre las fronteras, que decide las entradas y salidas del territorio, ya sea de seres humanos, de mercancías o de informaciones. Pero, la construcción europea pone en situación de crisis esta tradición jurídica europea, cuya vocación era regir el funcionamiento de un continente dividido en Estados independientes. Pero, ¿qué queda del «*nomos* de la tierra» cuando esos Estados entran en un proceso de unificación política? La jerarquía que tenían el territorio y sus fronteras en la definición de la soberanía queda trastrocada. Los renovados debates referentes a los «límites» de Europa son sintomáticos de esta situación.

El derrumbe de la Unión Soviética ha modificado las condiciones en las cuales se opera la construcción europea. Hizo de Europa la única entidad supranacional del continente, mientras que anteriormente compartía ese rango con la URSS (la URSS era una entidad supranacional de tipo imperial). La caída de la Unión Soviética transformó el «ambiente» de la Unión Europea, a partir de entonces compuesta por países que podrían integrarla, y ha planteado la cuestión de las modalidades de tal integración. Rusia, el Cáucaso, los Balcanes o Turquía, ¿tienen vocación de formar parte de la Unión Europea? ¿Y qué decir de las relaciones de esta última con el mundo mediterráneo, con el cual los países europeos tienen lazos que se remontan a la Antigüedad? Para Étienne Balibar, plantear el problema en términos de «vocación» es falaz, pues equivale a «esencializar» la pertenencia a Europa. En todo caso, no es posible responder a ese problema afirmando que las fronteras de Europa pasan por tal lugar en vez de por tal otro. Decir que la ciudadanía europea es una «ciudadanía de fronteras» implica negarse a disolver el problema y a sostener que precisamente en esas regiones se juega el futuro de Europa.

[81] Véase su prefacio de Carl Schmitt, *Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes*, titulado «Le Hobbes de Schmitt, le Schmitt de Hobbes», París, Seuil, 2002.

Hasta el momento, todas las formas de ciudadanía se han fundado en una «regla de exclusión». La ciudadanía separa a los individuos que se encuentran en el interior de la comunidad de aquellos que están en el exterior. En la ciudad antigua, el criterio de pertenencia era estatutario u «objetivo», en el sentido de que la ciudadanía se transmitía de manera hereditaria. En las naciones modernas, ese criterio tiende hacia el universalismo de los derechos, instaurados por un Estado en un territorio dado. Más allá de sus diferencias, la presencia de una «regla de exclusión» es el elemento común a esas diferentes acepciones de la ciudadanía. No hay ciudadanía que sea coextensiva con la humanidad entera (el internacionalismo proletario nunca hizo suyo el concepto de ciudadanía). El hecho es que la construcción europea requiere que se conciba una nueva forma de ciudadanía, basada en un «principio de apertura» o una «pertenencia no excluyente». Se trata de estar a la altura del pluralismo constitutivo de Europa, de su carácter de continente frontera y de elaborar un modo de pertenencia que rompa con la oposición milenaria entre lo «interior» y lo «exterior». Étienne Balibar no niega que es una tarea difícil. Una ciudadanía no excluyente es una «idea lógicamente enigmática y sin ningún precedente verdadero en la historia», afirma el filósofo, quien, sin embargo, sugiere elementos de comparación en la historia de los imperios y de los Estados plurinacionales[82].

[82] Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, París, La Découverte, 2001, p. 250 [ed. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado y el Pueblo*, Madrid, Tecnos, 2003].

Lo que Balibar llama «fronteras de Europa» no se sitúa necesariamente en los bordes geográficos del continente. Pueden pasar por su centro, así como por sus confines. Las fronteras de Europa atraviesan sobre todo las grandes ciudades. Allí es donde se realizan con la mayor frecuencia las operaciones policiales que apuntan a verificar la identidad y los permisos de residencia de los inmigrantes. La frontera es una entidad política: se sitúa por donde la hacen pasar los poderes públicos. Es pues lo que está en juego en las relaciones de fuerza. Una de las hipótesis presente en los escritos de Balibar sobre Europa es la existencia de un *apartheid europeo.* Junto con, principalmente, Alain Badiou y Emmanuel Terray, Balibar es uno de los intelectuales franceses comprometidos activamente con la defensa de los «indocumentados» y, de manera más general, de los inmigrantes. La noción de *apartheid* remite a la situación sudafricana que Balibar ve resurgir, aunque con otras formas, en Europa. La represión contra las personas que entraron ilegalmente al territorio europeo no deja de aumentar y es el signo de la constitución de una «Europa fortaleza». Con todo, el problema es más profundo que el que se pretende encarar mediante medidas políticas migratorias puntuales. Tiene que ver, en última instancia, con los fundamentos del proyecto de construcción europea.

En otras épocas, un extranjero que se encontrara en un país europeo se consideraba un residente de otro Estado (europeo o no europeo). Con la entrada en vigor del Tratado de Maastricht (1992), la condición del extranjero sufrió un cambio cualitativo. Desde entonces, se estableció una distinción entre los extranjeros «comunitarios», ciudadanos de otros país miembro de la Unión Europea y los extranjeros «extracomunitarios». Según Balibar,

> la discriminación está inscrita en la naturaleza misma de la Comunidad Europea, pues esta termina por definir inmediatamente en cada país dos categorías de extranjeros con derechos desiguales[83].

Maastricht ha definido la ciudadanía –la «regla de exclusión»– europea como la suma de las ciudadanías nacionales. Es ciudadano europeo todo individuo que es ciudadano de un Estado miembro. El problema de esta definición es que crea una aporía en el nivel «agregado», que conduce a una valoración peyorativa de la condi-

[83] *Ibid.*, p. 122.

ción de extranjero dentro de la Unión. De ello, Balibar deduce que la ciudadanía europea no puede ser la simple transposición a la escala comunitaria del modelo «nacional» de ciudadanía. Para que tenga sentido, debe procurar a todo individuo –extranjero o no– nuevos derechos. La ruptura con el modelo nacional de ciudadanía es manifiesto. La modernidad política se caracterizaba por la ecuación «ciudadanía = nacionalidad». El goce de los derechos políticos y sociales estaba vinculado con la pertenencia a una comunidad nacional. Estos dos elementos ahora tendrán que evolucionar separadamente. Sobre esta cuestión, los análisis de Étienne Balibar están en armonía con los de Jürgen Habermas.

Los problemas que debe afrontar la construcción europea derivan en gran medida de la ausencia, hasta el momento, de un «pueblo europeo». Europa es una soberanía «sin sujeto» cuyo impacto en la vida de los europeos es cada vez mayor sin tener sin embargo una base de verdadera legitimidad política. El proceso de integración europea oscila entre dos pendientes que son el «contractualismo» y el «naturalismo»[84]. El contractualismo concibe la Unión Europea como una forma de contrato, es decir, considera que la integración europea tiende al interés de los países miembros y procura que los proyectos avancen mediante la estrategia del mínimo común denominador. Los tratados firmados hasta el momento y particularmente el funcionamiento de la «Convención» presidida por Valéry Giscard d'Estaing que elaboró el tratado constitucional de 2005, son ejemplos en ese sentido. Pero por otro lado, la construcción europea lleva la marca del «naturalismo»; esta línea de pensamiento sostiene que los países miembros están «naturalmente» destinados a unificarse por sus orígenes grecorromanos y/o judeocristianos comunes. Las tergiversaciones que rodean la entrada de Turquía en la Unión Europea ilustran esta vertiente. En esta perspectiva, la legitimación de la construcción europea no procede de la «racionalidad» de las partes contratantes, sino de la «descendencia» supuestamente común a las partes implicadas.

Uno y otro modo de legitimación de la Unión Europea plantean problemas. La oposición de Balibar al tratado constitucional de 2005 respondía al enfoque excesivamente «contractualista» que sustentaba su elaboración. Por cierto, había necesidad de una cons-

[84] Étienne Balibar, *Droit de cité*, París, Presses Universitaires de France, 2002, p. 50 [ed. cast.: *Derecho de ciudad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2005].

titución europea que contribuyera a dar un contenido político a estructuras europeas en alto grado burocráticas. Sin embargo, una constitución es, por definición, el producto de un «poder constituyente», es decir, de una instancia –un «pueblo»– que constituye el orden político[85]. El «poder constituyente» ha surgido a menudo en las situaciones de revolución o de guerras civiles, como lo ilustran los casos inglés, estadounidense y francés en los siglos XVII y XVIII. El proceso de ratificación del tratado constitucional europeo supuso arreglar aquello que justamente estaba en cuestión, o sea, la existencia de un poder del que emanara la constitución. El «naturalismo», por su parte, se funda en una concepción mitológica de Europa. Europa no es una entidad eterna, tiene una historia que Étienne Balibar hacer remontar a Guillermo de Orange (fines del siglo XVII)[86]. En aquella época, la palabra «Europa» sustituyó al término «Cristiandad» en el vocabulario diplomático. La Cristiandad remitía, por supuesto a un conjunto geográfico completamente diferente, lo cual muestra que la representación de Europa como un todo coherente es reciente.

Según Balibar, el «contractualismo» y el «naturalismo» que fundamentan la construcción europea participan de una misma tendencia general. Los dos se oponen a una concepción política de Europa, que el filósofo anhela y que haría de «Europa» la consecuencia de una «voluntad general». El carácter burocrático de la Unión Europea ha impulsado una proliferación jurídica y administrativa que, sin embargo, no se presenta como el producto emanado de un Estado soberano legítimo. En estas condiciones, es comprensible que resurjan «etnias ficticias», es decir, tendencias nacionalistas y hasta racistas, en el interior de la Unión. El nacionalismo y el racismo solo pueden combatirse eficazmente rehabilitando la política de manera voluntarista en la escala de Europa. Esta debe basarse en la idea de destino colectivo común –«comunidad de destino» es una expresión que Balibar retoma de Hannah Arendt (y Renan)– que oponga un *demos* vuelto hacia el futuro y un *ethnos* que mire hacia un pasado mítico.

Étienne Balibar indica varios «procedimientos» posibles que apuntan a lograr una Europa más democrática. Sugiere, por ejemplo, en la senda de Pierre Bourdieu, favorecer la organización del

[85] El concepto de «poder constituyente» tiene su origen en Sieyès y ha sido elaborado principalmente por Carl Schmitt y por Toni Negri.

[86] Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?* cit., p. 92.

movimiento sindical y asociativo en el nivel europeo[87]. Para que una estructura burocrática se politice es necesario que una sociedad civil situada en la misma escala le dirija sus reivindicaciones. Balibar propone asimismo exigir la «democratización de las fronteras», en otras palabras, hacer cada vez menos arbitraria y poner bajo control democrático la toma de decisiones relativas a las entradas y salidas en el seno de la Unión Europea. El procedimiento más decisivo tiene que ver con la cuestión de las lenguas y de la traducción: «La lengua de Europa no es un código sino un sistema en constante transformación de usos cruzados, en resumidas cuentas es la *traducción*»[88]. La lengua de Europa es la traducción, es decir, la capacidad de pasar de una de las lenguas habladas en el continente (o en otra parte) a otras, Esta idea debe asociarse, por supuesto, con lo que decíamos con referencia a la pluralidad de culturas que están representadas en Europa. La acción propuesta por Balibar, que se inspira en trabajos de Umberto Eco, consiste en ofrecer a los jóvenes europeos una formación más sólida de la intercomprensión lingüística. No se trata en modo alguno de enseñarle a cada individuo muchos idiomas, sino de lograr que cada uno pueda hablar en su propia lengua y se haga comprender por los demás. Esto requiere la comprensión del «espíritu» de cada lengua y no necesariamente de una gramática y un vocabulario precisos. Es posible que el destino de Europa resida en la capacidad de sus habitantes de capturar tal espíritu.

Wang Hui: el «nacionalismo consumista» y el surgimiento de una nueva izquierda china

Una trayectoria nacional que no deja a nadie indiferente en este comienzo del siglo XXI es la de China. Los dos acontecimientos más importantes del fin del siglo pasado fueron sin duda la desaparición del bloque soviético, la clausura del ciclo histórico abierto por la revolución de 1917 y el giro capitalista de China, operado desde finales de la década de 1970 bajo la batuta de Deng Xiaoping. Si hay un país donde nadie se deja engañar por la ficción de los mercados espontáneamente aparecidos y autorregulados, ese país es China,

[87] Véase Pierre Bourdieu, «Pour un mouvement social européen», *Le Monde diplomatique*, junio de 1999.

[88] Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, cit., p. 318.

pues allí las reformas neoliberales fueron impuestas por un Estado fuerte y en un contexto de afirmación nacional (esa ficción, por cierto, ya era poco creíble en el Chile de los *Chicago Boys* y de Augusto Pinochet). Según Wang Hui, uno de los representantes de la «nueva izquierda china», el régimen en vigor en China consiste en una forma de «nacionalismo consumista»[89]. «Nacionalismo» porque, si bien pueden caber dudas sobre la persistencia del sentimiento nacional en los países europeos, como lo vimos con Habermas, ese fenómeno no se observa de ningún modo en China actual. «Consumista» porque el radicalismo político del siglo XX chino ha dejado su lugar a un «¡Enriqueceos!» del que no habría renegado Guizot: las nuevas clases pudientes son maestras eximias en el arte de la ostentación consumista, el Estado está administrado por tecnócratas a quienes la ideología ha dejado de interesarles[90], la colusión entre elites económicas y políticas da lugar a niveles de corrupción considerables, mientras que el obrero y el campesino, situados hasta no hace mucho en el corazón del imaginario nacional, han sido completamente expulsados de ese lugar.

Wang Hui (nacido en 1959) fue en sus comienzos un especialista en literatura. Es autor de una tesis dedicada al escritor Lu Xun (1881-1936), uno de los inspiradores de la nueva izquierda que, en su tiempo, se había aproximado al movimiento comunista y cuyos escritos admiraba el mismo Mao. Wang tomó parte activamente en los acontecimientos de Tiananmen de 1989 y, como consecuencia de la posterior represión, fue enviado durante un año a un campo de «reeducación» situado en una provincia del interior del país[91]. Seguidamente, como muchos intelectuales chinos de su generación, pasa una temporada de investigación en Estados Unidos, que constituirá el preludio de la internacionalización de su trayectoria y de sus trabajos, internacionalización que irá intensificándose progresivamente y lo transformará en uno de los representantes «oficiales» de la nueva izquierda en Occidente. Sin dejar de escribir sobre literatura, Wang se dedica cada vez más a la historia de las ideas y a la

[89] Véase Wang Hui, *The End of the Revolution. China and the Limits of Modernity*, Londres, Verso, 2009.

[90] Sobre la formación de los cuadros del Partido Comunista de China, véase el instructivo artículo de Emilie Tran, «École du parti et formation des élites dirigeantes en Chine», en *Cahiers internationaux de sociologie* CXXII (2007).

[91] Véase Pankaj Mishra, «China's New Leftists», *New York Times*, 15 octubre de 2006.

teoría social. Así, escribe la monumental obra *Ascenso del pensamiento chino moderno* (no traducida), en cuatro volúmenes[92].

Desde 1996 a 2007, se hace cargo, con el sociólogo Huang Ping, de la dirección de la revista *Dushu* («Leer»), cuya difusión alcanza los 100.000 lectores y que constituye uno de los centros más elevados del debate político, económico y cultural de la época. Esta revista había sido fundada en 1979 con el siguiente lema: «No hay zona prohibida en el dominio de la lectura». La influencia creciente de *Dushu* llevó a que en 2007, la editorial, probablemente por presión de las autoridades, despidiera a sus dos directores. En 1997, Wang publica un rotundo artículo titulado «El pensamiento chino contemporáneo y la cuestión de la modernidad», traducido al inglés el año siguiente por la revista *Social Text*[93]. El él, Wang presenta una sutil relación entre la historia social y la historia intelectual de China de las décadas de 1980 y 1990. Junto con, particularmente, el japonés Kojin Karatani –autor de *Transcritique. On Kant and Marx*[94]– y del surcoreano Paik-Nak Chung, Wang es uno de los pensadores críticos asiáticos más fecundos.

La «nueva izquierda china» no es un bloque homogéneo, no más homogéneo, en todo caso, que la nueva izquierda occidental de las décadas de 1960 y 1070. En su origen, la «nueva izquierda» es un calificativo puesto en circulación por los detractores, que acusan a sus representantes –entre otros Wang Hui, Wang Shaoguang, Cui Zhiyuan, Wang Xiaoming, Gan Yang, Qian Liqun...– de querer retrotraer a China a los tiempos de la Revolución cultural. Los defensores de la nueva izquierda reúnen al menos tres elementos. Primero, someten a crítica, de manera conjunta, al neoliberalismo y al autoritarismo del Estado chino. En otras palabras, consideran que son dos vertientes del mismo fenómeno. Los liberales chinos, muy poderosos desde los años ochenta (y la «nueva Ilustración» que siguió a la apertura del país impulsada por Deng), critican la ausencia de libertades públicas, pero aprueban las reformas neoliberales. Sugieren sencillamente ex-

[92] Véase Zhang Yongle, «The Future of the Past. On Wang Hui's *Rise of Modern Chinese Thought*», en *New Left Review* II/62 (marzo-abril de 2010) [ed. cast.: «El futuro del pasado. Sobre *El surgimiento del pensamiento chino moderno* de Wang Hui», *New Left Review* (en español) 62 (mayo-junio de 2010), pp. 43-77].

[93] Wang Hui, «Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity», *Social Text* 55 (verano de 1998).

[94] Kojin Karatani, *Transcritique. On Kant and Marx*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 2005.

tender el liberalismo económico al campo político[95]. La nueva izquierda se opone a esta concepción. A sus ojos, el autoritarismo forma parte del sistema junto con las reformas neoliberales. Estas reformas no son, en modo alguno, consecuencia de un aumento de las libertades en materia económica, debidas al retraimiento del Estado y al ascenso de una sociedad civil autónoma. Fueron instauradas de manera autoritaria por el Estado mismo. Autoritarismo y neoliberalismo no son pues antinómicos sino todo lo contrario. En China, el Estado y la sociedad civil se interpenetran de múltiples maneras, por lo que es difícil establecer una distinción estricta entre ambos.

Desde un punto de vista más general, la nueva izquierda denuncia el fetichismo del crecimiento y la teleología de la «modernización» que reinan en China así como los desastrosos efectos sociales y ecológicas que se desprenden de ellos: profundización de las desigualdades entre clases sociales, entre ciudad y campo y entre hombres y mujeres, privatización masiva de las empresas públicas, condiciones de vida espantosas de los migrantes internos, mercantilización de la cultura... El espacio político que ocupa la nueva izquierda corresponde en ciertos aspectos al que ocupó la socialdemocracia –la antigua socialdemocracia y no el liberalismo social actual– europea en el transcurso del siglo XX, aun cuando algunos de sus representantes se sitúen un poco más a la izquierda de aquella. Un ejemplo de las medidas que preconiza la nueva izquierda es que se instaure en China un sistema de seguridad social del tipo del que encontramos en los Estados providentes occidentales desde el fin de la segunda guerra mundial. Durante el siglo XX, la socialdemocracia nunca adquirió consistencia en China, ¿podrá hacerlo en el siglo XXI, como consecuencia del desarrollo económico que registra el país?

La segunda característica de la nueva izquierda está estrechamente ligada a la primera. Para sus representantes, la tradición revolucionaria china del siglo XX, incluido el maoísmo, es un asunto no clasificado. La nueva izquierda condena la amnesia colectiva, hábilmente orquestada por el Partido Comunista de China, que se apoderó del país desde las reformas del periodo Deng. Por supuesto, la nueva izquierda no considera que todas las políticas desarrolladas durante el régimen de Mao –por ejemplo, el «Gran salto hacia delante» de fines de los años cincuenta– sean dignas de ser defendidas

[95] Véase Wang Chaohua, «Minds of the Nineties», en Wang Chaohua (comp.), *One China, Many Paths*, Londres, Verso, 2003, pp. 30-35.

ni mucho menos. Pero, como dice Wang Hui, quiéralo uno o no, el marxismo ha constituido la vía china hacia la modernidad. Examinar con seriedad sus diferentes dimensiones e implicaciones es, por ello, la única manera de que el país se proyecte hacia el futuro[96].

Es interesante comprobar, en este sentido, que, a pesar de los esfuerzos desplegados por las elites, la herencia revolucionaria de China continúa impregnando el seno de las categorías oprimidas. Las luchas sindicales que se multiplicaron en el transcurso de la última década, que reflejaron la llegada de una nueva clase obrera al primer plano de la escena social, se apoyan en el imaginario igualitarista –comunista es el término exacto– que prevaleció a lo largo del siglo pasado. Este imaginario continúa siendo hasta hoy la «gramática» en la cual se han formulado las reivindicaciones y las protestas contra las injusticias que sufre la población. Para retomar los términos de la socióloga Ching Kwan Lee, podríamos decir que el «espectro de Mao» continúa rondando sobre las luchas de clases que se dan en China[97].

La tercera característica de la nueva izquierda china es que haya sido una de las principales responsables –aunque no la única– de que llegaran a China una serie de autores que alcanzaron notable éxito en ese país: Braudel, Foucault, Heidegger, Marcuse, Deleuze, Jameson, Lyotard, Derrida... Para decirlo de otro modo, la nueva izquierda es, entre otras cosas, la vertiente china de los nuevos pensamientos críticos, en el sentido de que comparte con estos últimos un conjunto de referencias teóricas[98]. Cui Zhiyuan, por ejemplo, ha recibido la influencia de los *Critical Legal Studies* de Roberto Mangabeira Unger, con quien ha escrito textos en colaboración[99]. Wang Xiaoming es autor de un «Manifiesto para los *cultural studies*», que plantea aplicar a la cultura china contemporánea el enfoque propuesto por Stuart Hall y Richard Hoggart[100]. Podríamos mencionar muchos otros ejemplos semejantes.

[96] Wang Hui, *The End of the Revolution*, cit., pp. 4-5.

[97] Véase Ching Kwan Lee, «From the Specter of Mao to the Spirit of the Law», *Theory and Society* 32, 2 (2002). Véase también del mismo autor *Against the Law. Labor Protests in China's Rustbelt and Sunbelt*, Berkeley, University of California Press, 2007.

[98] Sobre la recepción de ciertos nuevos pensamientos críticos en China, véase, por ejemplo, Wang Ning, «The Mapping of Chinese Postmodernity», en *boundary 2* 24, 3 (1997).

[99] Véase Cui Zhiyuan, «Whither China? The Discourse on Property Rights in the Chinese Reform Context», en *Social Text* 55 (1998).

[100] Wang Xiaoming, «A Manifesto for Cultural Studies», en Wang Chaohua (comp.), *One China, Many Paths*, cit.

Con respecto a la relación entre la nueva izquierda china y los nuevos pensamientos críticos, debemos hacer tres precisiones. En primer lugar, la aclimatación de los nuevos pensamientos críticos en China es forzosamente tributaria del hecho de que la ideología oficial de ese país continúa siendo el marxismo. Esto no puede dejar de influir en el modo en que se leen esos autores. La recepción de Jameson, que se declara marxista, pero de un marxismo que tiene pocas relaciones con el que enseñan las escuelas de formación del Partido Comunista de China, no podría operarse en China del mismo modo que en otro país. En segundo lugar, el campo intelectual chino está muy internacionalizado, por el hecho de que numerosos intelectuales chinos (críticos o no) viven en diáspora y, en algunos casos, desde hace mucho tiempo, lo cual implica que gran cantidad de los debates que atraviesan la nueva izquierda no tienen lugar únicamente en la China continental sino que se dan en Taiwán y hasta en Estados Unidos.

En tercer lugar, las modalidades de la profesionalización/academización de los intelectuales chinos son específicas. Entre las «tres diferencias» que el presidente Mao se proponía combatir durante la Revolución cultural figuraba la división entre el trabajo intelectual y el trabajo manual (las otras dos eran la diferencia entre gobernantes y gobernados y entre ciudad y campo). Como dice Wang Hui, la reconciliación entre teoría y práctica ha sido una preocupación constante de la era maoísta que condujo, en ciertos casos, a la brutalización en gran escala de los intelectuales. A partir de fines de los años setenta, Deng comienza a dar prioridad a la competencia y hace de los «expertos» uno de los pilares del nuevo régimen. Desde entonces, se instauran una clase de intelectuales y un sistema universitario competente. La separación estructural con la práctica que afecta los pensamientos críticos contemporáneos en el resto del mundo también se registra ahora en la izquierda china. Aunque esto no impide que algunos de sus representantes estén vinculados de manera bastante estrecha sobre todo con movimientos sociales, sindicales y ecologistas[101]. Pero, como ocurre con otros campos intelectuales nacionales, el campo intelectual chino, en la actualidad, es relativamente autónomo en relación con el campo político.

Uno de los análisis más resonantes de Wang Hui se refiere a los acontecimientos de Tiananmen. Según Wang, en Occidente, la percepción de aquellos acontecimientos estuvo ideológicamente sesgada, sobredeterminada a la vez por la hegemonía neoliberal que reinaba en los años ochenta y por su coincidencia con la caída del bloque soviético[102]. Los medios presentaron ese movimiento como un fenómeno impulsado principalmente por estudiantes y cuyo reclamo básico era la introducción de derechos democráticos. Por supuesto, esta exigencia estuvo presente, pero distaba mucho de ser la única. Los sectores que tomaron parte en el movimiento fueron múltiples y sus reivindicaciones eran tanto socioeconómicas como políticas. Los acontecimientos de Tiananmen reunieron al conjunto de las categorías sociales urbanas –los campesinos estuvieron relativamente ausentes– que habían sufrido las consecuencias de la década neoliberal precedente. Se trató de una rebelión contra la corrupción y la injusticia social debidas a las privatizaciones y a favor de la libertad de expresión y el multipartidismo. Por ello, está claro que esos movimientos anticipan en muchos sentidos los movimientos contra la globalización neoliberal y las instituciones internacionales que la instrumentan: FMI, Banco Mundial, OMC…, movimientos que empezarán a actuar a finales de la década de 1990 por todo el mundo y que alcanzarán su mayor protagonismo particularmente en Seattle, Génova o Porto Alegre. Tiananmen es, en este sentido, el primer acontecimiento *altermundista*.

El año 1989 es pues un año bisagra por muchos motivos. Por una parte, representa el fin del ciclo de Octubre y el acto final de «desastre oscuro» –para decirlo en los términos de Alain Badiou–, que constituyó el socialismo realmente existente[103]. Pero, en un mismo movimiento, por intermedio de los acontecimientos de Tiananmen, ese año anuncia el nacimiento de un nuevo ciclo global de luchas. El hecho de que el puntapié inicial de ese ciclo se haya dado en China, futuro centro de la acumulación de capital en la escala del mundo solo adquirirá toda su significación en las décadas venideras.

Muchos pensadores actuales se interesan en el ascenso de entidades políticas supranacionales. Es el caso, como vimos, de Jürgen Habermas con su teoría del «patriotismo constitucional». Como ve-

[101] Véase Leslie Hook, «The Rise of China's New Left», en *Far Eastern Economic Review*, abril de 2007.

[102] Véase Wang Hui, «Aux origines du néolibéralisme en Chine», en *Le Monde diplomatique*, abril de 2002, y Wang Hui, *China's New Order. Society, Politics and Economy in Transition*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003, cap. 1.

[103] Alain Badiou, *D'un désastre obscur. Sur la fin de la vérité d'Etat*, París, Éditions de l'Aube, 1991 [ed. cast.: *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, Madrid, Amorrortu, 2006].

remos seguidamente, también es el caso de Achille Mbembe quien, mediante el concepto de «afropolitismo», explora la aparición de un cosmopolitismo en la escala de África. En una perspectiva similar, Wang Hui sostiene que algo esencial está hoy en juego alrededor de la noción de «Asia». Es por ello que, durante el tiempo que dirigió *Dushu*, concedió un lugar de privilegio a los pensadores procedentes de otros países asiáticos.

La noción de «Asia» fue en su origen una invención colonial, así como el concepto de «Oriente» deconstruido por Edward Saïd[104]. Durante la época moderna, el Asia fue el objeto de la voluntad de poderío de los colonizadores llegados de Europa y de la voluntad de saber de los eruditos –geógrafos, escritores y filósofos– surgidos de ese continente. La idea de «modo de producción asiático» crucial en la clasificación de los modos de producción de Marx, muestra que cierto esencialismo concerniente a ese continente impregna la *episteme* moderna en la que se confunden todas las sensibilidades políticas.

A partir del siglo XIX, los movimientos anticolonialistas invierten esta tendencia al dar una connotación positiva al concepto de «Asia». La China popular y su fundador desempeñaron, por supuesto, un papel central en el anticolonialismo, por ejemplo, al tomar parte en sus comienzos del movimiento de los no alineados o inventando un modelo estratégico –la guerra popular prolongada– que sería retomado luego por numerosos movimientos anticoloniales. No obstante, el último cuarto del siglo XX ha constituido un momento de reafirmación por parte de China de sus ambiciones nacionales. La dicotomía que opone de manera binaria a China y Occidente estructura un nuevo pensamiento político del país, de sus elites, por cierto, pero también de sectores significativos de la población en general. La aparición del «neoconfucionismo», como fundamento ideológico del régimen no se comprende fuera de este contexto[105], contexto que apunta a testimoniar que la modernización es endógena en China, que no es producto de un injerto procedente de Occidente.

Para Wang Hui, concebir la posibilidad de una solidaridad internacional en la escala de Asia, de un imaginario asiático por fin descolonizado, es el único medio de escapar del «nacionalismo consumista». Otra inserción de China en la globalización implica que el país reconsidere sus relaciones con los países que lo rodean. Para, para lograrlo, deberá explorar las vías de una modernidad alternativa, más justa en el plano social[106].

[104] Véase Wang Hui, «Les Asiatiques réinventent l'Asie», en *Le Monde diplomatique*, febrero de 2005.

[105] Véase Arif Dirlik, «Confucius in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism», en *boundary 2* 22, 3 (1995).

Giorgio Agamben: el estado de excepción permanente

Dentro de la problemática del Estado-nación aún resta abordar las transformaciones experimentadas por la forma Estado en el transcurso de las últimas décadas. Esta cuestión abarca numerosas dimensiones, desde la transformación de las relaciones entre el Estado y el mercado a la aparición de un «Estado penal» –para usar el lenguaje de Loïc Wacquant[107]–, pasando por la nueva territorialidad inducida por la globalización y la constitución de redes transnacionales (empresas multinacionales, diásporas, ONG). Aquí nos limitaremos a indagar un aspecto del problema: la aparición durante el siglo XX de lo que Giorgio Agamben ha llamado un «estado de excepción permanente».

Agamben es uno de los filósofos contemporáneos más estimulantes. Pertenece a una generación de pensadores italianos de proyección mundial, de la que forman parte Toni Negri, Giovanni Arrighi, Paolo Virno, Roberto Esposito y Gianni Vattimo. Sería interesante comprender en detalle cuáles fueron las condiciones sociológicas e intelectuales que determinaron el surgimiento de esta generación. Autor de una obra proteiforme, en la cual la cual la referencia a la teología ejerce una función esencial, Giorgio Agamben ha recibido la influencia de pensadores tales como Martin Heidegger (a cuyas clases asistió), Walter Benjamin, Hannah Arendt, Michel Foucault y hasta Guy Debord. Agamben ha escrito el prefacio de la versión en italiano de algunas de las obras de este último, a quien conoció personalmente[108]. El impacto que ha tenido en la juventud intelectual y

[106] Sobre esta cuestión, véase la última obra de Wang Hui, *The Politics of Imagining Asia*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2011.

[107] Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, París, Liber/Raisons d'agir, 1999 [ed. cast.: *Las cárceles de la miseria*, Madrid, Alianza, 2001].

[108] Para una introducción al pensamiento de Agamben, véase Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville, «Une biopolitique mineure. Entretien avec Giorgio Agamben», *Vacarme* 10 (2000).

militante sigue creciendo. El «Comité Invisible», autor de *L'insurrection qui vient [La insurrección que viene]*, por ejemplo, está profundamente influido por sus ideas[109].

La reflexión sobre el «estado de excepción» se remonta a la concepción romana de la dictadura, a la que, por otra parte, Marx se refiere cuando evoca la «dictadura del proletariado»[110]. De todas maneras, esta reflexión se amplificó considerablemente en el siglo XX, como consecuencia de la multiplicación de los casos de suspensión del orden constitucional. El estado de excepción hasta fue objeto de un debate entre Walter Benjamin y Carl Schmitt. En 1922, Schmitt publicó *Politische Theologie [Teología política]*, una obra en la que aborda la cuestión de la naturaleza de las «situaciones excepcionales» en política: «Es soberano –afirma el jurista alemán en un pasaje célebre– quien decide sobre la situación excepcional»[111]. Un año antes, Schmitt había publicado *Die Diktatur [La dictadura]*, obra en la cual distingue entre «dictadura de comisarios» (que apunta a preservar el derecho existente) y «dictadura soberana» (que apunta a constituir un nuevo orden jurídico). Ese mismo año, Benjamin escribe un ensayo titulado «Zur Kritik der Gewalt» [«Para una crítica de la violencia»], en el que plantea el problema de la excepción mediante la relación entre el derecho y la violencia. En sus «Tesis sobre el concepto de historia» publicadas veinte años más tarde, Benjamin evoca nuevamente el estado de excepción y dice:

> La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo[112].

---

109 Comité Invisible, *L'insurrection qui vient*, París, La Fabrique, 2007 [ed. cast.: *La insurrección que viene*, Barcelona, Melusina, 2009].

110 Véase Karl Marx, *Critique du programme de Gotha*, París, Éditions Sociales, 2008 [ed. cast. disponible en www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/gotha/gothai.htm].

111 Carl Schmitt, *Théologie politique*, París, Gallimard, 1988, p. 15 [ed. cast.: *Teología política*, Madrid, Trotta, 2007].

112 Walter Benjamin, «Sur le concept d'histoire», *Œuvres III*, París, Gallimard, 2000, § VIII [ed. cast.: «Tesis de filosofía de la historia», en *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1992, p. 182].

La comprobación, paradójica, según la cual el estado de excepción tiende a devenir cada vez más la regla constituye el punto de partida de los análisis de Agamben.

Un estado de excepción se define clásicamente como la suspensión provisoria de la constitución y del derecho a fin de salvarlos de un peligro. Dos elementos lo legitiman. El primero es la necesidad absoluta. La república debe hallarse ante un peligro tan grande e inminente que para protegerla se requiere interrumpir los procedimientos normales de la decisión política y reemplazarlos por una «dictadura» (en el sentido clásico, anterior al siglo XX). Como dice un adagio jurídico frecuentemente empleado en ese debate *Necessitas non habet legem*, «la necesidad no tiene ley», es decir, que la necesidad autoriza la suspensión de la ley. En esta perspectiva, el estado de excepción no se opone al derecho, sino que es una de sus condiciones de posibilidad, puesto que sin él el orden jurídico desparecería y sería imposible todo acto legislativo. El segundo elemento que fundamenta las doctrinas clásicas del estado de excepción es su carácter provisional. Una vez que la sociedad está a salvo del peligro que la acechaba, se destituye la dictadura y se reestablece el estado de derecho. En principio, la institución habilitada para suspender el derecho –en la tradición francesa en particular– es la misma que, en tiempo normal, lo crea, es decir, el Parlamento.

Por lo tanto, en su origen, el estado de derecho está doblemente situado bajo el signo del tiempo: el peligro debe ser *inminente* y la dictadura solo puede ser *provisional*. Estos dos aspectos definen la posibilidad de una «dictadura constitucional». Algunos países (Francia y Alemania) prevén en su constitución la eventualidad de esa suspensión. Otros (Inglaterra y Estados Unidos) no lo hacen porque juzgan que considerar siquiera en el derecho la posibilidad de su negación es peligroso. El problema en este segundo caso es que si sobreviniera una situación de excepción, podría instalarse una anomia radical. Es interesante comprobar que la relación ambigua que mantiene el estado de excepción con el derecho también se da en el caso del «derecho de resistencia». En las situaciones de opresión, como durante la Segunda Guerra Mundial, los ciudadanos pueden hacer valer su legítimo derecho a resistir, en nombre de una concepción del derecho y de la justicia que consideran ha sido burlada. Se oponen pues al derecho en nombre del derecho.

Según Georgio Agamben, el estado de excepción hoy ha llegado a convertirse en un verdadero «paradigma de gobierno»[113]. Se ha emancipado de las restricciones temporales antes mencionadas para transformarse en un orden político jurídico durable. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 y la puesta en marcha de la «guerra contra el terrorismo» –una guerra «infinita» según el término utilizado por sus instigadores– constituyen un punto de inflexión en este sentido que no ha dejado intacta ninguna legislación nacional ni internacional[114]. Pero los elementos constitutivos del estado de excepción permanente se instauran desde la Primera Guerra Mundial, que permitió a los países beligerantes dictar leyes de excepción que afectaron el derecho en profundidad. La instauración del estado de excepción permanente se caracteriza primero por el desmoronamiento de la división de poderes, uno de los fundamentos de la política moderna. Para Agamben, estamos entrando en un tiempo en el que tal división ya no está vigente, un tiempo en el que el poder está concentrado o es indiviso. Como dice el filósofo, Occidente da lecciones de «democracia» a la totalidad del planeta precisamente en el momento en que se aleja, tal vez irremediablemente, de la que fue su tradición democrática[115]. En el estado de excepción permanente, el poder ejecutivo absorbe los poderes legislativo y judicial. Los regímenes «totalitarios», en los cuales el gobierno incursiona no solo en los demás poderes, sino también en la sociedad civil, ilustran esta situación.

Pero este es un fenómeno que afecta igualmente a los regímenes democráticos. Asistimos así, desde hace algunas décadas, a un ascenso en la potencia del «gobierno por decreto». Un decreto es una norma con fuerza de ley que emana del poder ejecutivo y no del legislativo. Generalmente requiere una validación a posteriori del Parlamento, pero su fuente es gubernamental. Según Giorgio Agamben, el gobierno por decreto se impone hoy como una técnica normal, mientras que supuestamente solo debe usarse en caso excepcional. Italia parece ser el país que más ha avanzado por esta vía pues en él el decreto ha llegado a constituir «una fuente corriente del derecho», pero lo cierto es que se ha generalizado en el conjunto de las democracias.

El estado de excepción permanente se encarna en nuevos tipos de espacio, nuevas «heterotopías» como diría Foucault[116]. La prisión de Guantánamo, donde están encerrados aquellos a quienes Estados Unidos considera «combatientes enemigos» o «combatientes ilegales», es un ejemplo. La calificación de «prisionero de guerra» existe desde que existe un derecho de la guerra. Confiere estatuto jurídico al prisionero y le garantiza ciertos derechos. La de «combatiente enemigo» puesta en circulación por la *Patriot Act* de octubre de 2001, lo priva, por el contrario, de todo derecho. Aspira a la persona dentro de un vacío jurídico en el cual esta queda a merced del poder puro de sus carceleros y del que solo saldrá (si sale) por la buena voluntad de quienes lo han encerrado La calificación de «combatiente ilegal» hace del individuo un «ser jurídicamente innombrable e inclasificable». Para Agamben,

> la única situación comparable es la que vivieron los judíos en los *Lager* nazis; ellos también habían perdido, junto con la ciudadanía, toda identidad jurídica, pero por lo menos conservaban la de judíos. [...] en el centro de detención de Guantánamo, la vida nuda alcanza su mayor indeterminación[117].

Agamben desarrolla la noción de «vida nuda» en *Homo Sacer,* cuyo segundo tomo se titula *Stato di eccezione [El estado de excepción]* y el tercero, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone [Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo]*[118]. El concepto remite a la distinción antigua entre *zoé,* la vida desnuda, que designa el simple hecho de estar vivo y *bios,* que se refiere a la «vida calificada», al modo de existencia particular de un individuo o de un grupo. Esta distinción se inscribe en el marco del debate abierto por Foucault por

---

[113] Giorgio Agamben, *État d'exception. Homo Sacer,* II, 1, París, Seuil, cap. 1 [ed. cast.: *Estado de excepción (Homo Sacer II, 1),* Valencia, Pre-Textos, 2004]. Es importante conectar la reflexión de Agamben dedicada al estado de excepción con la de Negri referente al «poder constituyente». Véase Toni Negri, *La Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité,* cit.

[114] Véase Jean-Claude Paye, *La Fin de l'État de droit: la lutte antiterroriste, de l'état d'exception à la dictature,* París, La Dispute, 2004 [ed. cast.: *El final del estado de derecho: la lucha antiterrorista, del estado de excepción a la dictadura,* Hondarribia, Hiru, 2008].

[115] Giorgio Agamben, *État d'exception,* cit., cap. 1.

[116] Michel Foucault, «Des espaces autres», *Dits et Écrits,* tomo I, París, Gallimard, 2001 [ed. cast.: *Dichos y escritos,* Barcelona, Paidós, 1996].

[117] Giorgio Agamben, *État d'exception.,* cit., p. 13.

[118] Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue,* París, Seuil, 1997 [ed. cast.: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida,* Valencia, Pre-Textos, 1998] y *Ce qui reste d'Auschwitz. L'archive et le témoin,* París, Payot, 1999 [ed. cast.: *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo,* Valencia, Pre-Textos, 2000].

intermedio del concepto de «biopolítica»[119]. Para Agamben, el poder soberano se ejerce sobre la vida desnuda, sin mediación alguna. Esto puede verse con absoluta claridad en situaciones en las que, como en el caso de los «combatientes ilegales» de Guantánamo, no solo se priva al individuo de sus derechos; ni siquiera se lo considera como sujeto de derecho, se lo deja fuera de toda juridicidad. Afirmar que el estado de excepción es un «paradigma de gobierno» equivale a sostener que, en el momento actual, tales espacios y los «exilios» que generan –los indocumentados son otro ejemplo evidente– proliferan. La relación entre la soberanía (el derecho) y la vida están en el corazón mismo del pensamiento de Agamben:

> [...] El estado de excepción es el dispositivo original gracias al cual el derecho se remite a la vida y la incluye en él en virtud de su propia suspensión; por lo tanto, una condición preliminar para definir la relación que vincula al ser vivo con el derecho –y al mismo tiempo lo abandona dejándolo fuera– es elaborar una teoría del estado de excepción[120].

Un fenómeno que ha contribuido a la instauración del estado de excepción permanente es la entrada de la humanidad en la «era atómica». El constitucionalista estadounidense Clinton Rossiter es uno de los autores que más ha destacado este aspecto[121]. El poderío nuclear suscita una nueva gama de riesgos «sistémicos» inédita, tanto por el tipo como por la amplitud de los peligros que ha creado. La gestión de esos riesgos supone instaurar estructuras administrativas y tecnocientíficas gigantescas que han provocado un crecimiento considerable del Estado. Estas estructuras rigen la producción y la circulación de la energía nuclear, en sus aspectos civiles y militares, entre los que se incluyen los planes de urgencia en caso de catástrofe. La era atómica ha ampliado el perímetro del secreto y la razón de Estado que rodea, por ejemplo, las centrales atómicas, con lo cual se ha restringido en igual medida el perímetro del espacio público. Además, ha modificado profundamente la naturaleza de los conflic-

[119] Véase, por ejemplo, Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique,* París, Gallimard/Seuil, 2004 [ed. cast.: *El nacimiento de la biopolítica,* Madrid, Akal, 2008].

[120] Giorgio Agamben, *État d'exception,* cit., p. 10.

[121] Véase, por ejemplo, Clinton Rossiter, «Constitutional Dictatorship in the Atomic Age», *The Review of Politics,* vol. 11 (octubre de 1949).

tos armados. El equilibrio de terror entre las potencias nucleares ha provocado una proliferación de guerras de «baja intensidad»: guerras civiles, insurrecciones y contrainsurrecciones, lucha «antiterrorista» o contra el «narcotráfico», operaciones de «policía internacional», etcétera. Una consecuencia de esto es que se ha suprimido la dicotomía neta entre la guerra y la paz y se han instalado en cambio estos «estados de violencia» en el marco de los cuales no es posible ya distinguir la guerra de la paz[122].

En la perspectiva de Agamben, el estado de excepción no es, en modo alguno, la expresión de un resto de monarquía o de absolutismo dentro de las sociedades democráticas. No es, en otras palabras, un testimonio de la persistencia del Antiguo Régimen en el seno de la modernidad. Es un producto puro de la tradición «democrático-revolucionaria» porque su forma moderna ha surgido de la Revolución francesa[123]. En realidad, esta es una observación evidente, puesto que el estado de excepción consiste en la suspensión del orden jurídico democrático, por lo tanto solo puede darse cuando tal orden existe. Una vez admitido esto, todo se reduce a saber qué conclusión hay que sacar con referencia a la naturaleza de los regímenes democráticos. El estado de excepción ha seguido a la democracia como su sombra durante toda la época moderna y hoy esa sombra se extiende cada vez más ancha. Para Giorgio Agamben, este fenómeno revela los vínculos íntimos, necesarios, que mantienen entre sí la violencia y el derecho. El derecho no es lo que nos preserva de la violencia: encierra en sí un potencial de violencia que cobra realidad en el estado de excepción. En esta perspectiva, lo que hay que hacer es separar los dos términos de manera tal que la violencia contenida en el derecho sea inofensiva. Según Agamben,

> Algún día, la humanidad jugará con el derecho como los niños juegan con los objetos que ya están en desuso, no para devolverles su uso canónico, sino para liberarlos definitivamente de él[124].

Solo la actividad política transformadora (revolucionaria) puede hacernos llegar a ese resultado, pues tal actividad se define pre-

[122] Véase Frédéric Gros, *États de violence. Essai sur la fin de la guerre,* París, Gallimard, 2006.

[123] Giorgio Agamben, *État d'exception,* cit., p. 16.

[124] *Ibid.,* p. 148.

cisamente por su capacidad para inmiscuirse y para cortar el vínculo entre la violencia y el derecho. Ahora bien, ejercer una actividad tal es implantar lo que Walter Benjamin llama el «verdadero estado de excepción».

Capitalismos, antiguos y nuevos

El marxismo combina tradicionalmente el análisis económico con la teoría política y/o de la cultura. Según ese paradigma, la base determina (de manera compleja y a través de mediaciones) las superestructuras, lo cual supone que, si no se quiere perder la lógica de conjunto del sistema, es necesario estudiar esas dos esferas conjuntamente. Por lo demás, lo que los marxistas llaman «economía» solo abarca una parte de lo que los economistas clásicos entienden por ese término. Cuando sostienen que la economía «determina» las superestructuras, los marxistas no afirman que todo se explica en virtud de los procesos económicos concebidos de la manera habitual. En la medida en que determina las superestructuras, la «economía» cambia de naturaleza y entra en una relación de influencia mutua (dialéctica) con las superestructuras. Sea como fuere, en las formas clásicas de marxismo, la economía y la política y/o la cultura están estrechamente ligadas.

Con el marxismo occidental, los análisis de las superestructuras tienden a adquirir mayor autonomía. En Gramsci, Lukács, Adorno, Sartre y Althusser, la economía está menos presenten que en la generación anterior de marxistas. Las razones de esta tendencia a la autonomía son diversas. Tienen que ver, por ejemplo, con la «glaciación» de la economía marxista, es decir, con el hecho de que esta fue quedando progresivamente bajo el control de los partidos comunistas. La mencionada autonomía también respondió a la profesionalización del «oficio» de economista (y de otras disciplinas de las ciencias humanas) que tiende a reducir la investigación interdisciplinaria. Es interesante destacar, en este sentido, que los autores que abordaremos en esta sección dedicada al capitalismo contemporáneo son en su mayor parte economistas profesionales (universitarios).

La disociación entre teoría económica y política y/o cultural está aún más acentuada en los pensamientos críticos actuales. Es decir, estos últimos han seguido la tendencia a la autonomía del análisis económico iniciada por el marxismo occidental. En su genealogía de la «posmodernidad», Fredric Jameson se inspira, por ejemplo, en el análisis del «capitalismo tardío» formulado por el economista marxista Ernest Mandel, trabajo que, sin embargo, en la obra de Jameson cumple una función más bien «supletoria», antes que de verdadero motor del análisis. Hoy existen estudios notables referentes a las evoluciones del capitalismo, elaborados por autores tales como Robert Brenner, Claudio Katz, François Chesnais, Robert Pollin, Elmar Altvater, Robert Wade o Yann Moulier-Boutang. Por otra parte, encontramos estudios dedicados a las superestructuras aunque conciernan a la política o a la cultura. Pero esas dos esferas de la crítica hoy se hallan separadas. Sería interesante saber si esta disyunción podrá ser reabsorbida en el futuro y, en ese caso, en qué condiciones. Se impone observar cierto pesimismo en la materia pues esta cuestión se integra en un problema más general que es la crítica de la división del trabajo, de la cual la división del trabajo intelectual es un aspecto.

Crítica del capitalismo cognitivo

Una hipótesis propuesta por Toni Negri y la corriente que lidera se refiere, como vimos, al surgimiento del «capitalismo cognitivo». Muchos economistas han manifestado dudas sobre esta hipótesis. Que el capitalismo valora el saber de los asalariados es evidente, pero además siempre ha sabido cómo aprovecharse de él en cualquier época y en cualquier sector de actividad que se considere. Aun en los tiempos del «taylorismo» más radical, es decir, de la racionalización integral de los gestos productivos, siempre se movilizaron los conocimientos de los trabajadores en la producción. La carga cognitiva de trabajo varía según el oficio considerado. Un ingeniero y un obrero no calificado no realizan forzosamente las mismas operaciones intelectuales, pero en ambos casos está presente una dimensión cognitiva y esto vale para el conjunto de las profesiones. Por consiguiente, no es que se esté dando una verdadera transición del valor-trabajo al valor-saber. Este último ya está contenido en el primero[125].

Por otra parte, los partidarios de la hipótesis «cognitiva» tienen la tendencia a limitar sus análisis a los países desarrollados. Ahora

[125] Michel Husson, «Sommes-nous entrés dans le capitalisme cognitif?», *Critique communiste* 169-170 (verano-otoño de 2003).

bien, en la escala del planeta, prevalece la figura del explotado clásico y no la del explotado cognitivo. El hecho destacado de las últimas décadas en materia económica es la integración de China en el mercado mundial y los efectos que a su vez está ejerciendo esa integración en la fuerza de trabajo global. Es absolutamente evidente que en las fábricas chinas –aun cuando China no sea únicamente el «taller del mundo» y forme, por ejemplo, más de un millón de ingenieros por año– la figura hegemónica no es la del trabajador cognitivo. La integración de otros «gigantes» tales como India o Brasil, así como la «acumulación primitiva» que hace estragos en los países de la antigua Unión Soviética, ejercen una presión hacia abajo en las condiciones de trabajo de los países del Norte. Además, el giro neoliberal de fines de los años setenta ha suscita un resurgimiento de las formas más brutales de explotación capitalista.

La «flexibilización» del mercado del trabajo, las «reformas» sucesivas de los regímenes de retiro que llevan a que el trabajador tenga que seguir cotizando a la seguridad social por más tiempo y al debilitamiento de la protección en caso de paro ilustran esta tendencia. En suma, la relación salarial «progresista» fundada en el acuerdo «fordista-keynesiano» se ha degradado profundamente. El conjunto de estas medidas constituye un intento de respuesta al descenso del índice de ganancias resultante del reflujo de la «onda larga» de crecimiento económico de la década de 1970. Las transformaciones socioeconómicas y jurídicas de los últimos decenios nos han llevado en algunos aspectos a una forma de capitalismo «preindustrial». Esto es lo que Michel Husson llama el capitalismo «puro»[126]. El surgimiento de un movimiento obrero organizado a partir de la segunda mitad del siglo XIX había logrado contrarrestar las tendencias más salvajes de este sistema y a estabilizar las condiciones de acumulación del capital. La dislocación de la relación salarial fordista condujo a que el capitalismo reanudara sus procedimientos más regresivos.

No es cuestión de negar que las evoluciones tecnológicas, y también el aumento general del nivel de escolaridad, aumentan la composición cognitiva del trabajo. Los sectores de punta de la innovación, como la informática, han experimentado un notable crecimiento de su importancia relativa en la economía. Lejos de la imagen «jovial» que dan de sí mismas las empresas que evolucionan en este campo, tales como Google, Microsoft o hasta las *«start-ups»* que proliferaron en los años noventa, este sector ha generado nuevas formas de opresión y alienación que deben llevarnos a revisar nuestra concepción de la naturaleza de las clases dominadas en el capitalismo contemporáneo. No obstante, esta tendencia cohabita con formas más antiguas de explotación, de manera tal que el capitalismo integra, simultáneamente, varias temporalidades. Mediante las nuevas formas de organizaciones e innovaciones tecnológicas, el taylorismo parece estar viviendo una «segunda juventud»:

> los efectivos empleados cruzan, en efecto, por los dos extremos: por un lado, la plantilla de trabajadores cognitivos crece muy rápidamente, pero la masa de los empleos creados se encuentra en el sector de puestos poco calificados del comercio y el sector de servicios a las personas[127].

Esta estructura «dual» de la economía se observa particularmente en Estados Unidos, un país que combina sectores de fuerte valor cognitivo –del tipo de Silicon Valley– con situaciones de explotación de una brutalidad extremada.

Para numerosos economistas críticos, la ley (marxista) del valor debe mantenerse y no puede reemplazarse por una teoría «cognitivista» del valor. Esta ley, como se sabe, sostiene que el valor de una mercancía está vinculado con la cantidad de trabajo que encierra. En la perspectiva de estos economistas, esa ley continúa siendo hegemónica en el capitalismo contemporáneo. Una implicación de esta constatación es que en el momento actual la oposición entre el «capital» y el «trabajo» sigue siendo estructurante. Una hipótesis sugerida por los «cognitivistas» es la del «fin del trabajo», hipótesis que comparten con autores como Jeremy Rifkin o André Gorz y que sostiene que la civilización del trabajo, en la que la «realización personal» se alcanza mediante el trabajo y donde el ingreso está ligado a este, está llegando a su fin. La idea del «fin del trabajo» se sustenta en dos premisas. Primero, según sus defensores, el pleno empleo hoy se ha vuelto una meta inaccesible. El paro llegó para quedarse; está inscrito en la estructura de las sociedades y no se debe a una crisis pasajera ni a políticas económicas inadecuadas. Una de las razones por las cuales los

[126] Michel Husson, *Un pur capitalisme,* Lausana, Page 2, 2008 [ed. cast.: *Capitalismo puro,* Madrid, Maia Editores, 2009].

[127] Michel Husson, «Sommes nous entrés dans le capitalisme cognitif?», cit., p. 2.

pred. simbólico
idealógico

«cognitivistas» defienden la asignación universal es que no creen que sea posible bajar el índice de desempleo por debajo de cierto umbral. Lo que hay que hacer, en consecuencia, es desacoplar el empleo del ingreso, a fin de garantizar a todos los recursos mínimos. La segunda hipótesis, que justifica en parte la primera, es que una parte cada vez mayor del trabajo que antes efectuaban los seres humanos hoy la realiza la tecnología. En esta perspectiva, la decadencia del empleo se debe parcialmente al hecho de que el trabajo ha sido reemplazado por la máquina. Según los cognitivistas, esta evolución es positiva pues permite imaginar una civilización finalmente liberada del trabajo y, consecuentemente, de la explotación.

En opinión de Michel Husson, por ejemplo, no hay fundamentos para sostener que el pleno empleo se haya vuelto inaccesible. Considera que esa idea es una extrapolación de la coyuntura actual y que nada la justifica. Así, en Europa, la «calma chicha» económica del periodo 1997-2001 dio lugar a la creación de 10 millones de puestos de trabajo, lo cual volvió a poner sobre el tapete la discusión referente al pleno empleo[128]. Además, el desarrollo técnico no es, en sí mismo, reductor del empleo. Las máquinas, por ejemplo, deben diseñarse, montarse y mantenerse y todo ello implica incorporar trabajo humano. Lo que puede reprocharse a los cognitivistas es su fascinación por la tecnología. Esa fascinación procede de la corriente *operaista,* de donde surgió esta hipótesis. La tecnología no es «progresista» por sí misma; sus efectos, positivos o negativos, siempre son el resultado de relaciones de fuerza. En todo caso, es seguro que su solo desarrollo no abolirá la explotación capitalista, pues el trabajo no es únicamente una profesión sino que, en última instancia, es una relación social.

Contra los cognitivistas que defienden el santo y seña «asignación universal», Husson responde con su propio eslogan: «¡Todos asalariados para abolir el salariado!». En esta perspectiva, no se trataría de una asignación universal sino de la reducción del tiempo de trabajo que constituye la medida radical adaptada al periodo actual. Tal reducción permitiría que todos consiguieran empleo y, por consiguiente, que las sociedades volvieran a alcanzar el pleno empleo para poder luego encarar las modalidades de una abolición colectiva del salariado. El pleno empleo permitirá, entre otras cosas, bajar la presión que se ejerce sobre los salarios pues disminuiría el «ejército de reserva industrial». La reducción del tiempo de trabajo constituye una verdadera incursión en el dominio de la propiedad privada. Si el valor capitalista deriva de que el capital se apropia de una parte del trabajo asalariado, aquella reducción representaría una forma de expropiación.

[128] *Ibid.,* p. 3.

Por lo demás, en los *Grundrisse,* un texto que a los cognitivistas les gusta citar, Marx hace del tiempo libre el verdadero indicador de la riqueza. Sea como fuere, es inútil reivindicar una asignación universal si no se cambia nada del funcionamiento de la esfera comercial. Pues esa asignación podría servir para generar una flexibilización aún mayor en el mercado del trabajo. Desde el momento en que el ingreso deje de ser proporcional a las horas de trabajo, la prolongación del horario laboral ya no tendrá costo para las empresas. A lo cual se agrega el hecho de que, para que sea financieramente viable, la asignación universal debería instaurarse en detrimento de los otros ingresos sociales: jubilaciones, asignaciones familiares y de desempleo o salud[129]. En consecuencia, podría ocurrir que la asignación universal fuera causa de empobrecimiento para los asalariados, posibilidad que sugiere el hecho de que economistas situados a la derecha, como Milton Friedman, sean favorables a ciertas formas de ingreso garantizado.

Robert Brenner: la larga fase descendente

El economista crítico más influyente en el plano internacional de los últimos años es indudablemente el estadounidense Robert Brenner. Profesor de la Universidad de California en Los Angeles, (UCLA), miembro del comité de redacción de la *New Left Review,* así como de *Against the Current,* el órgano del partido Solidarity de Estados Unidos, Brenner es conocido principalmente por su análisis de la «larga fase descendente» *(long downturn)* que ha sufrido la economía mundial a partir de la década de 1970. En una época, la posición de Brenner fue afín al «marxismo analítico». La variante de marxismo que elabora Brenner también fue calificada en ocasiones de marxismo «político», calificativo que comparte con Ellen

[129] Sobre la evaluación de cifras correspondientes a la asignación universal, véanse los cálculos de René Passet, *L'illusion néo-libérale,* París, Fayard, 2000 [ed. cast.: *La ilusión neoliberal,* Barcelona, Debate, 2001].

Meiksins Wood y que se debió en su origen al marxista francés Guy Bois, quien se ha opuesto la teoría del capitalismo del mismo Brenner[130]. Inspirado en la crítica que propone E. P. Thompson de la metáfora base/superestructura, muy influyente en ciertas formas tradicionales de marxismo, crítico de los aspectos deterministas de este último, el marxismo político sostiene que el cambio social se produce principalmente en las relaciones de producción, por cuanto estas son fundamentalmente políticas. Esto es válido principalmente en el caso de la transición del feudalismo al capitalismo, que trataremos un poco más adelante. Una de las características del capitalismo, dice Ellen Meiksins Wood, es separar la economía de lo político, con lo cual da la impresión de que se trata de esferas autónomas. En contra de todo punto de vista que «naturalice» esta separación, la autora afirma, por el contrario, que:

> ... lo «económico» no es una esfera separada «regionalmente» que sería «material», en oposición a «social»; es en sí mismo irreduciblemente social; se trata, en efecto de una concepción de lo «material» que lo considera como constituido por relaciones sociales y prácticas. Además, la «base»... no es solamente económica; implica también y se encarna en formas y relaciones jurídico políticas e ideológicas, que no podemos considerar como una superestructura especialmente separada[131].

Historiador del capitalismo inicialmente, Brenner enunció una tesis en esta materia que desencadenó un debate importante conocido como el «Debate Brenner». Cambridge University Press publicó un libro con ese mismo título que reúne las contribuciones de varios historiadores económicos de primera línea[132]. Los artículos que suscitaron este debate aparecieron en los años setenta en *Past and Present,* una revista académica fundada y alentada por historiadores

[130] Véase Paul Blackledge, «Political Marxism», en Jacques Bidet y Stathis Kouvélakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, cit.

[131] Ellen Meiksins Wood, *Democracy Against Capitalism: Renewing Historical Materialism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 61, citado por Paul Blackledge, *op. cit.*, p. 270.

[132] Véase T. H. Ashton y C. H. E. Philpin (eds.), *The Brenner Debate. Agrarian Class Structure and Economic Development in Preindustrial Europa*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [ed. cast.: *El debate Brenner. Estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1988].

marxistas británicos tales como Eric Hobsbawm, E. P. Thompson y Christopher Hill. Robert Brenner es además autor de *Merchants and Revolution [Mercaderes y revolución]* (1992), obra en la que estudia el papel que ejercieron las compañías comerciales londinenses en el desarrollo de la primera revolución (la «guerra civil») inglesa.

A partir de los años sesenta se cristaliza en el seno de la economía política crítica una nueva corriente de pensamiento que podría calificarse con el calificativo genérico «tercermundista», un término que incluye tanto la teoría de la dependencia, elaborada por los representantes de la «Comisión Económica para América Latina» (CEPAL) como Raúl Prebisch, Celso Furtado o Fernando Henrique Cardoso (que luego sería presidente de Brasil) como el análisis de los «sistemas-mundos», desarrollado por Immanuel Wallerstein y Giovanni Arrighi. Los economistas Andre Gunder Frank y Samir Amin pertenecen igualmente a esta corriente. Por supuesto, existen diferencias entre los análisis elaborados por estos autores, sin embargo, todos ellos comparten la atención puesta en el lugar que ocupa el «Tercer Mundo» en el surgimiento y el funcionamiento del capitalismo mundial. En el plano político, esta tradición está asociada a las luchas de liberación nacional y al anticolonialismo. Para ellos, el Movimiento de Países No Alineados, surgido con ocasión de la conferencia de Bandung de 1955, es una referencia política mayor. Una parte de los representantes de esta corriente, entre ellos Amin y Wallerstein, están próximos al maoísmo.

En 1977, Robert Brenner publica en la *New Left Review* un violento ataque contra esta corriente de pensamiento. Y para describir a sus representantes los califica con el término –infamante para todo marxista– «neosmithianos», refiriéndose al autor de *La riqueza de las naciones*[133]. Según Brenner, los tercermundistas han renunciado a situar las relaciones de clase en el corazón de su explicación de la aparición y el funcionamiento del capitalismo. La principal ambición de esta corriente ha consistido en desmentir la concepción «optimista» del capitalismo presente en el liberalismo y, particularmente, en Adam Smith. Esta concepción sostiene que el desarrollo del comercio mundial basado en la división del trabajo terminará por llevar el desarrollo

[133] Véase Robert Brenner, «The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism», *New Left Review* I/104 (julio-agosto de 1977) [ed. cast.: «Los orígenes del desarrollo capitalista: crítica del marxismo neosmithiano», *En Teoría* 3 (octubre-diciembre de 1979), pp. 57-166].

a las regiones subdesarrolladas, pues supone que la división del trabajo aumenta la productividad que, teóricamente, aumenta a su vez las riquezas producidas. Para Andre Gunder Frank e Immanuel Wallerstein, los blancos privilegiados de Brenner, el capitalismo provoca un «desarrollo del subdesarrollo», es decir, que el desarrollo del centro del mundo implica el subdesarrollo de sus periferias. Como la teoría del desarrollo «desigual y combinado», esta concepción niega que el subdesarrollo sea un «retraso» en el desarrollo de los países subdesarrollados, en relación con los países «avanzados»: es contemporáneo del avance de estos puesto que es su producto directo. El desarrollo de unos tiene pues como condición necesaria el subdesarrollo de otros.

Según Brenner, los «neosmithianos», al criticar el modelo optimista de los liberales, sitúan en el centro de su análisis el mismo factor explicativo, es decir, el comercio mundial. La única diferencia es que para los liberales el comercio mundial produce riqueza y desarrollo en todos los países y para los «neosmithianos» genera subdesarrollo y miseria en los países «retrasados». Pero el mecanismo subyacente es el mismo, puesto que el origen del desarrollo o del subdesarrollo es la intensificación y la especialización de los intercambios internacionales. Una consecuencia de este hecho es que, para los economistas tercermundistas, la lógica centro-periferia es al menos igualmente –si no más– importante que los conflictos de clase propiamente dichos. En sus análisis, esta lógica tiende a suplantar tales conflictos, una tendencia que tiene implicaciones políticas decisivas pues tal visión lleva, por ejemplo, a preconizar soluciones «autárquicas» consistentes en desconectar las economías de la periferia del mercado mundial e instaurar un desarrollo económico «autocentrado»[134]. La política de industrialización por la «sustitución de importaciones», que estuvo en boga en los países del Sur en la década de 1960, fue una versión moderada de esta hipótesis. En otros países, como Corea del Norte vemos versiones más radicales que han llevado a sus últimas consecuencias la construcción del «socialismo en un solo país». Según Robert Brenner, todo esto está muy alejado de la estrategia leninista clásica, que consiste en trabajar a favor de alianzas en los «eslabones débiles» en las periferias y las clases obreras de los países del centro[135].

[134] Véase Samir Amin, *La Déconnexion,* París, La Découverte, 1986 [ed. cast.: *La desconexión. Hacia un sistema mundial policéntrico,* Madrid, IEPALA, 1998].

[135] Robert Brenner, «The Origins of Capitalist Development: A Critique of Neo-Smithian Marxism», cit., p. 92.

Brenner no estima que el capitalismo sea principalmente un asunto de comercio internacional y de expansión del mercado mundial. Es una cuestión de lucha de clases. Según los «neosmithianos», la condición de la acumulación del capital es que las ganancias generadas en las periferias se transfieran al centro del sistema. Esta transferencia puede darse por la vía económica, porque las periferias producen a un costo menor bienes que se venden en el centro o porque compran los bienes producidos en el centro a un precio superior o directamente por la fuerza. Según Wallerstein, los estados potencia han surgido en los países occidentales con el fin de garantizar, si es necesario militarmente, esa transferencia de beneficios. En opinión de Brenner, los «neosmithianos» se equivocan, sin embargo, al situar en las periferias la fuente de la ganancia capitalista que, según él, fue creada en su origen y se reproduce desde entonces en el centro, mientras que las periferias ejercen solo una función subalterna en la materia. Así, el descubrimiento y la explotación del tercer mundo no tuvieron nada que ver con el advenimiento del capitalismo (lo cual no excluye que, ulteriormente, esos hechos hayan contribuido a fortalecerlo).

El origen del capitalismo debe atribuirse a las innovaciones tecnológicas introducidas en la agricultura inglesa y luego, más generalmente, en la Europa occidental durante los siglo XV y XVI. Estas innovaciones han permitido el aumento de lo que los marxistas llaman la plusvalía «relativa», es decir, la plusvalía generada por el lucro de productividad[136]. El hecho de que se introdujeran estas innovaciones y, en consecuencia, aumentara la productividad, también se debió a la situación de la lucha de clases que se vivía en la Inglaterra de la época. Desde el siglo XIV, las revueltas campesinas repetidas desencadenan el asalto contra la servidumbre, abolida en el siglo XVI por la reina Isabel I. Esa abolición impide a las clases dirigentes continuar explotando intensivamente al campesinado –cuando hacía falta por la fuerza– para acrecentar la plusvalía «absoluta» (por ejemplo, aumentando la duración del trabajo). Así pues, los campesinos pasaron a gozar –en principio, al menos– de la libertad de sus movimientos. Había que inventar entonces otros medios de aumentar la producción, que progresivamente iban a dar lugar al surgimiento de un nuevo modo de producción, es decir, el capitalismo.

[136] *Ibid.,* p. 78. Véase también sobre esta cuestión Ellen Meiksins Wood, *The Origin of Capitalism,* Londres y Nueva York, Verso, 2002.

La característica principal de este último, afirma Brenner, es su capacidad de generar ganancia mediante los lucros de la productividad. No tiene necesidad de que las periferias lo alimenten con capitales. El desarrollo capitalista es, para este economista, «endógeno» o está «autocentrado». Esto es, por otra parte, precisamente lo que ha llevado a ciertos críticos a calificar la teoría del capitalismo de Brenner con el término «eurocentrista»[137].

Robert Brenner es autor de un análisis muy debatido de la crisis que atraviesa el capitalismo en la actualidad. En su opinión, esta crisis es parte de un proceso de larga duración: se inició alrededor de 1973 con el súbito aumento del precio del petróleo, pero los elementos que la suscitaron comenzaron a acumularse desde mediados de los años sesenta. Brenner se adhiere plenamente, como muchos economistas críticos, a la teoría de las «ondas largas» del desarrollo capitalista elaborada por Nikolai Kondratieff. Esta teoría sostiene que el capitalismo está compuesto de secuencias económicas largas, de varias décadas, divididas en una «fase expansiva» y una «fase recesiva». En cuanto a la época contemporánea, después de un periodo de crecimiento durante la posguerra –los *trente glorieuses*–, hemos entrado desde los años setenta, en una fase de recesión profunda, que se caracteriza por tasas de crecimientos históricamente débiles. Las crisis coyunturales que se dan de manera repetida deben interpretarse dentro de este esquema de crisis de larga duración. Partiendo de esta comprobación, el problema que se plantea es identificar los factores que provocaron la crisis y las razones por las cuales dura desde hace tanto tiempo.

La crisis que atravesamos desde hace una treintena de años es, según Robert Brenner, una crisis «marxista» típica que tiene su explicación en un mecanismo expuesto por Marx hace mucho tiempo (y anteriormente por los economistas británicos clásicos), me refiero a la tendencia descendente de la tasa de ganancia. La hipótesis marxista de la tasa de ganancia ha dado lugar a numerosos debates. Entre los economistas que hoy se reivindican como marxistas algunos impugnan su validez[138]. Muchos economistas, entre ellos Brenner, concuerdan sin embargo en afirmar que, desde la década de 1970, el capitalismo atraviesa una grave crisis de rentabilidad. Esto significa que las ganancias que se obtienen de la inversión de capitales han sufrido una neta baja, en particular en el sector fabril, en el cual se originó la crisis. Para dar solo algunas cifras significativas, digamos que de 1965 a 1973, el momento en que, según este economista, se inicia el descenso, la tasa de ganancias de ese sector cayó, en Estados Unidos, el 40 por 100. Para el conjunto de los países del G7, la caída registrada en el mismo periodo se eleva al 25 por 100[139]. Entre 1950 y 1970, el crecimiento neto de las ganancias en el sector fabril estadounidense fue de más del 24 por 100. Entre 1970 y 1993, solo alcanzó el 14 por 100. Por otra parte, en el periodo que va desde 1990 a 2000, supuestamente floreciente a causa de la aparición de las *«start-ups»* y las empresas informáticas llamadas «punto com», la tasa de crecimiento medio del PBI *per capita* en el plano mundial fue del 1,6 por 100. Desde 1889 a 1989, esa tasa rondó el 2,2 por 100[140]. Por su parte, la fase expansiva de la onda larga, que se extiende desde fines de la década de 1940 hasta comienzos de la de 1970, se caracterizó por alcanzar tasas de crecimiento sin precedente.

¿A qué obedece la trayectoria descendente de las tasas de ganancias? Esta pregunta ha sido objeto de un vasto debate entre economistas críticos. El problema no es únicamente económico, pues, una vez identificados los mecanismos que generan la crisis, se plantea la cuestión de las medidas políticas que hay que aplicar para combatirla. Según Brenner, el factor explicativo principal debe buscarse en la competencia económica internacional y en las desigualdades de desarrollo[141]. Al terminar la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos es la potencia económica mundial indiscutible. La devastación provocada por la guerra en Europa dejó a los países del continente –con la excepción parcial de Gran Bretaña– en absoluta incapacidad de competir con aquella potencia. Por lo demás, el poderío económico de Estados Unidos se combina con una hegemonía política, surgida también de la guerra. Sin embargo, en el transcurso de los años sesenta, sobre todo Alemania y Japón, pero también Francia o Italia, se transforman progresivamente en competidores de los estadounidenses en

[137] J. M. Blaut, «Robert Brenner in the Tunnel of Time», *Antipode. A Journal of Radical Geography*, vol. 26 (1994).

[138] Véase Michel Husson, «Sur la baisse tendancielle du taux de profit», *Note Hussonet*, 20 de noviembre de 2008, disponible en http//hussonet.free.fr.

[139] Robert Brenner, «The World Economy at the turn of the Millennium; Toward Boom or Crisis?, *Review of International Political Economy* 8 (primavera de 2001), p. 14.

[140] Robert Brenner, «Towards the Precipice», *London Review of Books*, 6 de febrero de 2003.

[141] Robert Brenner, *The Economics of Global Turbulence*, Londres, Verso, 2006, cap. 2 [ed. cast.: *La economía de la turbulencia global*, Madrid, Akal, 2009].

el mercado mundial. Por entonces, estos países alcanzan un grado de desarrollo tecnológico relativamente avanzado gracias en gran medida a las transferencias de conocimientos procedentes de Estados Unidos pero también gracias a innovaciones endógenas. Combinan el desarrollo tecnológico con niveles de salario bajos en relación con el aumento de la productividad, en comparación con los salarios que se pagan en Estados Unidos en la misma época[142]. Según Brenner, las poblaciones todavía en su mayor parte rurales de esos países constituyeron un «ejército de reserva» que, por un tiempo, permitió a esas naciones disciplinar las reivindicaciones salariales. Todo esto puso a Alemania y Japón en condiciones ideales para capturar partes del mercado en detrimento de las empresas estadounidenses. Con todo, la llegada de nuevos «entrantes» generó además un problema de sobrecapacidad de producción en el sector fabril que dio el envión inicial a la larga decadencia de las tasas de ganancia. Las capacidades productivas exceden a partir de entonces la demanda mundial y se crea una situación de sobreproducción latente que desvaloriza los capitales invertidos. Por otra parte, las innovaciones tecnológicas introducidas por los nuevos entrantes hacen que el capital fijo (las máquinas) que antes estaba en vigor, se vuelva obsoleto cada más pronto, lo cual también empuja a la baja la tasa de ganancia.

¿Cómo es posible que, una vez comprobadas la sobrecapacidad y la sobreproducción de un sector, los inversores no hayan reorientado sus capitales hacia otras actividades para explotar así nuevos «filones» de ganancia? Robert Brenner apela aquí a un argumento de Marx referente al carácter anárquico de la producción capitalista, es decir, la incapacidad de los productores de coordinar su actividad. Lo que desde el punto de vista de la lógica de conjunto del sistema es ruinoso, no necesariamente lo es desde el punto de vista de cada capitalista. En el sector industrial, la inversión en capital fijo es considerable y es, por definición, difícil de reorientar, precisamente porque, a diferencia de la mano de obra, por ejemplo, que puede formarse para que ejecute nuevas tareas, se trata de capital «fijo». En tales condiciones, la estrategia racional, en el nivel de cada productor, es tratar de retirar su palillo del juego e intentar salir indemne en detrimento de los demás. El problema es que, en el nivel de conjunto, ese comportamiento arrastra el sistema al interior de

[142] Robert Brenner, «The World Economy at the turn of the Millennium: Towards Boom or Crisis?», cit., p. 13.

una espiral de disminución general de la tasa de ganancia. Esto ilustra, según Brenner –y según Marx previamente– la irracionalidad del capitalismo y la necesidad de oponerle un modo de producción racionalmente planificada.

Las clases dominantes, por supuesto, no se han quedado con los brazos cruzados ante la baja de la tasa de ganancia. La respuesta que han dado dichas clases al problema es lo que comúnmente se conoce como neoliberalismo, es decir, un conjunto coherente de políticas públicas aplicadas desde la segunda mitad de la década de 1970 (pero concebidas antes), cuyo objetivo es reestablecer las tasas de ganancia por todos los medios necesarios. Entre los economistas críticos se ha instaurado un debate que intenta determinar si el neoliberalismo logró o no detener la disminución de la tasa de ganancia y hasta volver a hacerla subir. Para Gérard Duménil y Dominique Lévy, por ejemplo, el neoliberalismo ha producido, a partir de los años ochenta, las condiciones de un «resurgimiento» del capitalismo[143]. Ese resurgimiento es el fruto de las políticas de privatizaciones de los servicios públicos –que crean nuevas oportunidades de inversiones privadas y, por ende, de valorización de los capitales–, de liberalización del comercio internacional y, más generalmente, de desmantelamiento del Estado providente que permite la reducción del «coste» de la solidaridad social mediante una reducción de impuestos a los sectores más ricos de la población.

El resurgimiento del capitalismo también procede posiblemente de su «financiarización», es decir, de la instauración de un capitalismo dominantemente financiero. A causa de la disminución de las tasas de ganancia real, se ha registrado una tendencia creciente a invertir los capitales en el sector financiero y la especulación. La desregulación y el levantamiento de los tabiques que dividían este sector y, además, la facilitación de las condiciones del crédito, particularmente, pero no solo, en Estados Unidos, han provocado olas especulativas que permitieron a los fondos de inversión, a sus clientes y a sus dirigentes enriquecerse considerablemente. Esas olas suscitaron asimismo la aparición de «burbujas» financieras. Entre las relativamente recientes podemos mencionar la de las telecomunica-

[143] Gérard Duménil y Dominique Lévy, *Capital Resurgent. Roots of the Neoliberal Revolution,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004 [ed. cast.: *Crisis y salida de la crisis. Orden y desorden neoliberales,* México, Fondo de Cultura Económica, 2007].

ciones que estalló en los primeros años del siglo y la burbuja inmobiliaria (llamada de las *subprimes*), que dio el empellón inicial a la crisis que atravesamos en la actualidad. Estas burbujas financieras proceden de lo que Brenner llama el «keynesianiso del mercado de acciones» *(stock-market keynesianism)*[144]. Las autoridades públicas mantienen artificialmente un interés sobre la inversión financiera elevada para compensar la disminución de las ganancias en la economía real y alientan así un desvío hacia el sector financiero. Este ofrece rendimientos elevados hasta el día en que entra en crisis y refuerza así la tendencia recesiva de la economía en su conjunto.

Brenner sostiene que un capitalismo con predominancia financiera es una contradicción en los términos[145]. Las ganancias financieras siempre deben basarse *in fine* en beneficios de la economía real. Esto no excluye aprovechar los momentos provisorios de calma basados en todo o en parte en las finanzas, como el que atravesó Estados Unidos durante la era de Clinton en los noventa. Pero solo una crisis económica de gran amplitud puede, en última instancia, conducir al restablecimiento de la tasa de ganancia y relanzar así la acumulación sobre nuevas bases. La crisis es un mecanismo de destrucción de capitales. En la medida en que la baja de la tasa de ganancia se origine en la sobrecapacidad, es necesario repetir ese mecanismo para devolver a las inversiones su antigua rentabilidad. Es interesante señalar que Brenner se muestra crítico respecto de la noción de *spatial fix* desarrollada por David Harvey. Este (con un espíritu luxemburguista) sostiene que las crisis del capitalismo hacen que el capital invierta en nuevos espacios, solucione *(to fix)* sus crisis instalándose en espacios todavía (o nuevamente, a causa de una guerra, por ejemplo) vírgenes de relaciones capitalistas. Según Brenner, la «mundialización» del capital, es decir, que se haya extendido progresivamente a todo el planeta, es precisamente el fruto de las crisis que atraviesa. Al mismo tiempo, aun cuando se instale en nuevas regiones, la mayoría de las veces, no consigue relanzar la acumulación. Las capacidades productivas aparecidas en Asia –particularmente en China– desde la década de 1980, tienden a redoblar las ya existentes en otras partes, de modo que, en lugar de serles complementarias, son redundantes en relación con ellas. En consecuencia,

[144] Robert Brenner, «Towards the Precipice», cit.

[145] Robert Brenner, «The Economy in a World of Trouble», *Against the Current* 139 (enero de 2009).

lejos de restablecer la tasa de ganancia como cree Harvey, tales capacidades acentúan su decadencia.

Robert Brenner objeta firmemente los análisis que explican la decadencia de la tasa de ganancia por la oposición que ha enfrentado el capitalismo durante los años sesenta y setenta. Esa objeción de Brenner es principalmente evidente en el hecho de que haga remontar el comienzo de la crisis a la mitad de la década de 1960, un momento en que los movimientos «antisistema» (obreros, tercermundistas, contraculturales) todavía no habían alcanzado su plenitud. Brenner apunta en particular su crítica a la teoría de las crisis de la escuela de la regulación[146]. Esta escuela sostiene que la crisis de la segunda mitad de los años setenta fue el resultado de la presión ejercida por los trabajadores sobre la tasa de ganancia. Como consecuencia del periodo de crecimiento que disminuyó considerablemente el paro y de la importancia que habían adquirido las organizaciones políticas y sindicales de los trabajadores, aumentó el número de los asalariados –y, por lo tanto, el coste del trabajo– y consiguientemente disminuyó la parte de las ganancias. La «relación salarial» impuesta por el trabajo al capital hasta la década de 1970 era favorable al primero pero eso terminó cuando la caída de rentabilidad inducida por esa relación sumió al conjunto de las economías en la crisis. Más concretamente, en el fordismo las formas de organización del trabajo ofrecían ganancias de productividad que, combinadas con la relación salarial, permitían que se diera un progresión regular de las ganancias y de los salarios. Cuando esas ganancias se agotaron, los salarios continuaron aumentando en virtud de la relación salarial, pero los beneficios ya se habían consumido.

Brenner no niega que, durante los *trente glorieuses,* la parte que les tocaba del valor agregado haya sido relativamente favorable para los asalariados. También concuerda con la idea de que el desmantelamiento del movimiento obrero que se produjo a partir de los años setenta –durante la era neoliberal– ha permitido limitar la caída de la tasa de ganancia. La relación salarial tuvo pues un fuerte impacto en la trayectoria de la rentabilidad. Pero, en ningún caso, es este el factor explicativo principal que, para Brenner, está en la competencia internacional no coordinada de los productores. Entre los argumentos que presenta este economista con el fin de desmentir a los regulacionistas

[146] Véase sobre esta cuestión Robert Boyer (dir.), *Théorie de la régulation: l'état des savoirs,* París, La Découverte, 2002.

se cuenta la idea de que la crisis ha afectado al conjunto de los países desarrollados, tanto a aquellos en los cuales la relación de fuerza era favorable a los asalariados como en los que no lo era. Si la hipótesis formulada por los regulacionistas hubiese sido acertada, solo los primeros habrían sufrido el golpe. Según Brenner, este dato únicamente puede llevar a la siguiente conclusión: que el origen de la crisis se encuentra en la dinámica global del capitalismo.

Giovanni Arrighi: ¿un último «ciclo sistémico de acumulación»?

Uno de los autores calificados anteriormente de «tercermundistas» es el italiano Giovanni Arrighi que, sin embargo, ha desarrollado lo esencial de su carrera en Estados Unidos, en concreto en las universidades de Binghamton en Nueva York y Johns Hopkins de Baltimore. En la Italia de los años sesenta, durante sus años de formación, la principal corriente marxista además del Partido Comunista era el *operaismo*. Si bien interactuaba con los representantes de dicha corriente, Arrighi nunca fue uno de sus miembros y su trayectoria ulterior es, en el plano teórico, diferente de la de Toni Negri[147]. A comienzos de la década de 1970, fundó el «Grupo Gramsci», un colectivo intelectual y militante defensor del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel*[148]. Inscribirse en la filiación de Gramsci no era habitual en la izquierda extraparlamentaria italiana de la época pues el Partido Comunista había reivindicado y administrado su herencia, lo cual implicó que quienes se abrían a la renovación del marxismo generalmente se consideraban antigramscianos (pero en oposición a un Gramsci parcialmente deformado por el PCI). Gramsci ha influido hasta en algunos trabajos recientes de Giovanni Arrighi, y en particular en su último libro, *Adam Smith in Beijing [Adam Smith en Pekín]*, que describe la decadencia de la «hegemonía» estadounidense y el ascenso del poderío de China. No obstante, el uso que hace Arrighi de las tesis de Gramsci es diferente del que domina en los pensamientos críticos contemporáneos –por ejemplo en los *Cultural Studies*– que tienden a considerar al autor de los *Cuadernos* como un pensador de la «cultura» y de las «superestructuras». Arrighi se sitúa resueltamente del lado del análisis de la infraestructura, es decir, de los procesos económicos y sociales globales. Un elemento determinante de su formación intelectual han sido sus estancias en África, donde enseñaba a comienzos de los años sesenta. Aquella experiencia lo condujo a interesarse en los problemas del desarrollo y en los efectos del imperialismo en ese continente. Una de sus obras importantes, aparecida en 1978, se titula precisamente *The Geometry of Imperialism [La geometría del imperialismo]*[149].

Arrighi es un teórico de los «sistemas-mundo», uno de los más conocidos después de Immanuel Wallerstein, el principal creador de esta teoría[150] que se inspira en Marx y el marxismo, y que fue elaborada en interacción con las otras variantes del «tercermundismo», en particular, la teoría de la «dependencia». Otra fuente mayor de inspiración de la teoría de los sistemas-mundo es la historia económica y social de Fernand Braudel. Los representantes de esta corriente hacen suya la perspectiva de la «larga duración» instaurada por el historiador francés. También toman de Braudel el concepto de «economía mundo», del que la noción de «sistema-mundo» es una generalización. Un sistema-mundo se define como una entidad geográfica vasta, una parte del planeta compuesta por uno o varios continentes, que comprende muchos subsistemas culturales pero que cuenta con una sola división del trabajo[151]. Se trata, en otras palabras, de un conjunto de países –que Wallerstein llama «subsistemas culturales»– económicamente integrados. Un sistema-mundo puede estar políticamente unificado y adquirir así la forma de un imperio, como en el caso de la Roma antigua o el del Imperio otomano. También puede carecer de un centro político o ser policéntrico, como lo es en el caso

[147] Sin embargo, conviene señalar que el título de la última obra de Arrighi, *Adam Smith in Beijing*, hace referencia a un texto de Mario Tronti, uno de los principales representantes del obrerismo, titulado «Marx a Detroit». Véase Mario Tronti, *Operai e capitale*, Turín, Einaudi, 1966 [ed. cast.: *Obreros y capital*, Madrid, Akal, 2001].

[148] Véase en este sentido el intercambio entre Arrighi y David Harvey aparecido poco antes de la muerte del primero; Giovanni Arrighi, «The Winding Paths of Capital. Interview by David Harvey», *New Left Review* II/56 (marzo-abril de 2009) [ed. cast.: «Las sinuosas sendas del capital. Entrevista de David Harvey», *New Left Review* (en español) 56 (mayo-junio de 2009), pp. 55-86].

[149] Giovanni Arrighi, *The Geometry of Imperialism. Limits of Hobson's Paradigm*, Londres, Verso, 1987 [ed. cast.: *La geometría del imperialismo*, México, Siglo XXI de México, 1979].

[150] Para una introducción, véase, por ejemplo, Immanuel Wallerstein, *Comprendre le monde. Introduction à l'analyse des systèmes-mondes*, París, La Découverte, 2006 [ed. cast.: *Análisis del sistema-mundo*, México, Siglo XXI de México, 2005].

[151] Véase Immanuel Wallerstein. *Le Capitalisme historique*, París, La Découverte, 2002 [ed. cast.: *El capitalismo histórico*, Madrid, Siglo XXI de España, ²2012].

de Europa en el transcurso de la época moderna, Pero, siempre, lo que confiere la coherencia del conjunto no es la política sino la división del trabajo, única, que atraviesa todos los países incluidos en el sistema. De la primacía –típicamente marxista, como se comprenderá– atribuida a la economía derivan dos atributos de los sistemas-mundo. Por un lado, estos se caracterizan por su lógica centro-periferia (a la cual se agrega una «semiperiferia»). La explotación de las periferias por parte del centro es el resorte principal de la dinámica de la acumulación capitalista que se da en el interior del sistema. La otra característica que distingue la teoría de los sistemas-mundo es su «internacionalismo metodológico», es decir, el hecho de que concentre el foco del análisis inmediatamente en el nivel internacional sin dar gran importancia a las naciones.

Para Giovanni Arrighi, el capitalismo es el fruto del encuentro de dos lógicas: una «territorial» y otra «molecular»[152]. Según él, es un error concebir este sistema como puramente económico. El capitalismo conlleva una dimensión política irreducible, lo que equivale a decir que los mecanismos de extracción del valor siempre están sostenidos por estructuras estatales. Los teóricos de los sistemas-mundo parten de la distinción establecida por Braudel entre mercado y capitalismo. En su perspectiva, el primero existía antes de la aparición del segundo, por consiguiente, la economía de mercado y el capitalismo deben entenderse como dos situaciones diferentes. Wallerstein hasta sostiene que el capitalismo se opone al mercado, que la formación de la ganancia necesita la existencia de monopolios que son incompatibles con la competencia. Giovanni Arrighi llama lógica «territorial» a la manera en que el poder se proyecta en el espacio y ejerce su control en las poblaciones y los recursos naturales que se encuentran en él. El espacio político así constituido se caracteriza por ser discontinuo, está compuesto por fronteras y soberanías más o menos claramente delimitadas. La lógica «molecular», por su parte, designa todo lo que corresponde a la economía,

[152] Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First Century*, Londres, Verso, 2009, pp. 211-212 [ed. cast.: *Adam Smith en Pekín. Orígenes y fundamentos del siglo XXI*, Madrid, Akal, 2007]. Arrighi formula esta distinción en colaboración con David Harvey: primero aparece en Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century. Money, Power and the Origins of our Time*, Londres, Verso, 1994 [ed. cast.: *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*, Madrid, Akal, 1999] y luego en David Harvey, *The New Imperialism*, cit. La distinción se inspira además en Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, cit.

es decir, la producción, el comercio, los flujos financieros y hasta las migraciones de trabajadores. Se la llama «molecular» porque progresa poco a poco y gradualmente, sin discontinuidades y porque tiende a subvertir «desde abajo» las fronteras y las soberanías.

Las relaciones entre estas dos lógicas del capitalismo son siempre problemáticas, lo cual hace que el sistema sea inestable. Según los períodos, una puede imponerse a la otra. En algunos casos, domina la lógica territorial, como cuando Estados Unidos aplicó la política de «contención» en relación con la Unión Soviética durante la Guerra Fría. Evidentemente, aquella política tenía además el objetivo de mantener abiertos la mayor cantidad posible de espacios, a fin de que los capitales estadounidenses pudiesen prosperar, lo cual implica que no todo era cuestión de geopolítica. Por el contrario, en el imperialismo «clásico» de la segunda mitad del siglo XIX prevaleció la lógica económica y a menudo los Estados reaccionaban con un leve retardo a lo que impulsaban las compañías mercantiles. Pero, el imperialismo también era por naturaleza un asunto geopolítico. La tensión entre estas dos lógicas estriba en que la lógica molecular tiende a sustraerse al control del Estado pues su progresión en el espacio es ilimitada. Los Estados procuran seguir esta progresión extendiendo gradualmente su radio de acción política y militar. El problema es que, al hacerlo, corren el riesgo de la «sobreextensión imperial», para usar la expresión de Paul Kennedy que a Arrighi le gusta citar[153]. Este concepto designa los casos de extensión excesiva de la distancia que separa el centro del sistema-mundo de su periferia más alejada. Cuando esta distancia se acreciente, el coste del control territorial aumenta en la misma proporción hasta alcanzar niveles irrazonables. La sobreextensión recarga los presupuestos militares y la burocracia imperial y malgasta las ganancias de los sectores más dinámicos de la economía. Por estas razones, constituye una de las causas de la decadencia de los sistemas-mundo.

En la versión de Arrighi, el capitalismo, desde sus orígenes, ha experimentado cuatro «ciclos sistémicos de acumulación»[154]. Cada uno de esos ciclos está compuesto por dos fases, la «material» y la

[153] Véase la obra de Paul Kennedy, *The Rise and Fall of Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, Nueva York, Vintage Books, 1989 [ed. cast.: *Auge y caída de las grandes potencias*, Barcelona, Plaza & Janés, 1995].

[154] Giovanni Arrighi, *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First Century*, cit., p. 230.

«financiera». La primera es una fase de desarrollo de la economía real. Durante este periodo, un conjunto de actores económicos privados, en colaboración con las estructuras del Estado, logran poner en movimiento una dinámica productiva y comercial virtuosa, sobre la base de una división del trabajo coherente que genera crecientes beneficios. Sin embargo, con el tiempo, esta dinámica tiende, ineluctablemente hacia la sobreacumulación. Cada fracción de capital invertido genera una ganancia menor mientras se intensifica la competencia entre actores económicos, que antes la división del trabajo refrenaba. Ese es el momento en que el ciclo sistémico de acumulación entra en su fase «financiera» que es la que corresponde a lo que anteriormente hemos llamado la «financiarización», es decir, la tendencia del capital a refugiarse en la esfera financiera y la especulación como consecuencia de la disminución de la tasa de ganancia. Según Giovanni Arrighi, la financiarización es siempre el signo de la decadencia de un ciclo sistémico de acumulación –el «otoño de la hegemonía» es la bella fórmula que emplea– y el anuncio de que será reemplazado por un nuevo ciclo. La financiarización actual no escapa a esta regla.

Cada ciclo sistémico ha tenido su centro hegemónico. Los centros que corresponden a los cuatro ciclos identificados por Arrighi son: Génova (desde el siglo XV a comienzos del XVII), los Países Bajos (desde fines del siglo XVI a fines del XVIII), Gran Bretaña (desde mediados del XVIII a mediados del XX) y Estados Unidos (desde fines del siglo XIX hasta nuestros días). Cada una de estas entidades políticas –que por lo demás, como destaca Arrighi, en ninguno de los cuatro casos era una «nación» en el sentido clásico del término– ha reinado durante una fase del desarrollo capitalista, combinando de manera original las lógicas territorial y molecular. Así, la hegemonía genovesa es principalmente molecular pues se abstuvo de toda conquista territorial. En el siglo XVI, la potencia imperial dominante es España, mientras que Génova constituye un centro políticamente inestable y militarmente débil. La hegemonía que ejerce en los primeros tiempos del capitalismo procede ante todo de las redes comerciales y financieras internacionales que controla. Gran Bretaña es el primer *hegemon* que llega a poner por obra, plena y simultáneamente, las dos lógicas, como lo muestra la extensión de su imperio colonial[155]. Un elemento que acentúa Arrighi es que cada centro

[155] *Ibid.*, p. 241.

hegemónico es más voluminoso que el precedente. En la medida en que el diámetro de los sistemas-mundo se amplía a lo largo de la historia, su centro de gravedad debe también crecer, a fin de poder sostener o equilibrar el conjunto. El factor determinante de la dilatación de los sucesivos *hegemons* es demográfico. Cuanto más largo es el diámetro del sistema-mundo, tanto más importa contar con la población necesaria para garantizar en él el dinamismo y la productividad. El centro político es también el centro de la acumulación, lo cual supone una fuerza de trabajo disponible siempre creciente.

Según Giovanni Arrighi, asistimos actualmente a la decadencia del ciclo sistémico de acumulación dominado por Estados Unidos. La derrota sufrida por ese país durante la Guerra de Vietnam fue la «crisis anunciadora» *(signal crisis)* de esa decadencia y la Guerra en Irak es la «crisis terminal». Las guerras –combinadas con la profundización del déficit, al que contribuyen en gran medida– desempeñan un papel importante en la transición de una hegemonía a otra. Para Arrighi, el poderío de Estados Unidos perdura hasta hoy, pero constituye un caso típico de «dominación sin hegemonía»[156]. El análisis del pensador italiano se aproxima aquí al de Robert Cox. Con el término «dominación» se designan los casos en los que la superioridad económica y militar no se da conjuntamente con el consentimiento de los dominados. Estos soportan la dominación porque no tienen otra alternativa, pero no colaboran en ella activamente y con la mayor frecuencia tratan de subvertirla. Para que la dominación se transforme en hegemonía, es indispensable que se funde en una mezcla de intereses que incluya los de la parte de los dominados –las clases dominantes de las poblaciones dominadas deben estar interesadas en la dominación– y de identificación cultural. Hasta la década de 1970, Estados Unidos reunía estos elementos, lo cual los hacía un auténtico *hegemon*. Pero, desde la guerra de Vietnam y más aún desde la de Irak y el fracaso del PNAC, «Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense», ya no reúnen las condiciones para serlo.

En el momento de la transición de la fase «material» a la fase «financiera del ciclo sistémico de acumulación, se registra, paradójicamente, la aparición de una *belle époque*. En el ciclo estadounidense, fueron los decenios de Reagan y Clinton, que se caracterizaron por un retorno (provisional) del crecimiento. En el caso del ciclo británico, el periodo eduardiano, de fines del siglo XIX y comienzos

[156] *Ibid.*, cap. 7.

del XX, presenta características similares y también en los ciclos genovés y holandés se dieron periodos análogos. Al comienzo, la financiarización restablece ficticiamente la tasa de ganancia; con ello se estabiliza la situación en el plano político y económico y se renuevan las ambiciones hegemónicas de la potencia dominante. El problema es que la financiarización no remedia de ningún modo el problema de la sobreacumulación y hasta tiende a aumentar la competencia intercapitalista alrededor de los magros filones de ganancias. Es por esta razón que las *belles époques* las más veces terminan en guerras y procesos revolucionarios.

Desde el punto de vista de Brenner, las protestas contra el capitalismo de los años sesenta y setenta y, en particular, el movimiento obrero en los países del centro, no tuvieron ningún impacto decisivo en la baja de la tasa de ganancia. Giovanni Arrighi concuerda con él en cuanto a que la competencia internacional y la sobrecapacidad a que da lugar son causas principales de la crisis. Pero está en desacuerdo en lo tocante a la presión ejercida en la trayectoria de la rentabilidad por el salariado organizado. Sobre esta cuestión precisa, Arrighi sostiene que el periodo que se extiende desde 1968 a 1973 experimentó una explosión de los salarios en la escala global. En el transcurso de las décadas de 1950 y 1960, estos había aumentado, pero a un ritmo menor o equivalente al de la productividad del trabajo, lo cual permitía a las empresas mantener sus márgenes de ganancias. Después de 1968 comenzaron sin embargo a aumentar mucho más rápidamente y, en consecuencia, las ganancias disminuyeron de manera proporcional[157]. Y a esto se agregó el hecho de que la crisis que estalla a comienzos de la década de 1970 es inflacionista. Para Arrighi, esta inflación responde sobre todo a los aumentos del salario obtenidos por los trabajadores en aquella época. Esos aumentos obligaron a los gobiernos a acrecentar la masa monetaria en circulación (y abandonar, al pasar, el patrón oro) y así crearon la inflación[158]. En este sentido, la inflación es el síntoma de la combatividad de los asalariados. El conjunto de esos elementos le permite a Arrighi afirmar que la presión ejercida por el movimiento obrero

[157] Giovanni Arrighi, *The Long Twentieth Century*, cit., p. 305 y *Adam Smith in Beijing*, cit., p. 126.

[158] La contrarrevolución «monetarista», uno de cuyos lemas es «inflación cero», ha intentado invertir esa relación de fuerzas reestableciendo las ganancias mediante la disminución de la inflación.

tuvo un impacto importante en la baja de la tasa de ganancia, concepción que coincide con la de los regulacionistas y los cognitivistas, pero se opone a la de Robert Brenner.

¿Qué potencia sucederá al imperio estadounidense declinante? Una primera posibilidad es que el mundo atraviese un largo periodo de «caos sistémico». Como corolario de la ausencia de un *hegemon* indiscutido que esté en condiciones de estabilizar un nuevo ciclo de acumulación, es posible que el planeta entre en una época de guerras y de competencia económica exacerbada. Immanuel Wallerstein ha formulado la hipótesis de que el ocaso del ciclo estadounidense coincida con la degeneración definitiva del capitalismo, dicho de otro modo, que este cuarto ciclo sistémico de acumulación sería el último[159]. Wallerstein sostiene que estamos entrando en un periodo análogo al que, alrededor del siglo XVI, vivió la transición del feudalismo al capitalismo. La idea que sustenta esta hipótesis es la de que el capital ha alcanzado hoy un grado tal de concentración y de monopolio que la creación de formas de obtener ganancias se ha vuelto cada vez más difícil. Por supuesto, agrega Wallerstein, nada garantiza que el sistema que reemplace al capitalismo sea más justo y menos brutal. Todo hace suponer lo contrario.

Arrighi no se aventura hasta el punto de pronosticar la desaparición del capitalismo. En su opinión, aparte de la eventualidad de un periodo de caos sistémico, no habría que excluir la aparición de un nuevo sistema-mundo de hegemonía asiática y en particular, china. Ese es el sentido del título de su «testamento» teórico, *Adam Smith in Beijing*. El desarrollo económico de China permite presagiar la posibilidad de un siglo XXI chino y que un Consenso de Pekín suceda al Consenso de Washington. Todo estriba en saber si China tiene la ambición de lanzarse a una «política de potencia» que apunte –como lo hizo antes Estados Unidos con Gran Bretaña– a desplazar al rival declinante a fin de ocupar su posición. Giovanni Arrighi no excluye que China pueda ser un centro hegemónico de una índole nueva que se caracterizaría por un «ascenso pacífico» *(peaceful ascent)*. Con todo derecho, hay quienes juzgan esta tesis arriesgada. Como lo recuerda el teórico de las relaciones internacionales John

[159] Véase Immanuel Wallerstein, *Utopistics, or, Historical Choices of the Twenty-First Century*, Nueva York, New Press, 1998 [ed. cast.: *Utopística. O las opciones históricas del siglo XXI*, México, Siglo XXI de México, 1998] y «Le capitalisme touche à sa fin», *Le Monde*, 11 de octubre de 2008.

Mearsheimer, en toda la historia nunca ninguna potencia se ha abstenido deliberadamente de transformar su potencia económica en poderío militar[160].

Elmar Altvater: el capitalismo fósil

Elmar Altvater pertenece a ese grupo de economistas, todavía poco numeroso pero cuya importancia está creciendo, que consideran que el destino de la economía crítica se decide en su relación con las problemáticas ecológicas. Altvater es un economista alemán, profesor, hasta los primeros años de este siglo, de la Universidad Libre de Berlín. Es una figura destacada del movimiento altermundista y es un participante frecuente de los foros sociales mundiales y regionales. Sobre todo, desempeña un papel activo en el seno del consejo científico de ATTAC Alemania, una representación nacional de esta asociación de aparición tardía pero que, desde entonces, se cuenta entre las más dinámicas. En particular, Altvater ha coeditado una obra colectiva publicada por este consejo científico dedicada al mercado de los derechos a contaminar[161]. Además, es autor de varios libros relativos al capitalismo, entre ellos *The Future of the Market* (1993; ed. orig. alemana *Die Zukunft des Marktes,* 1991), *Grenzen der Globalisierung [Las limitaciones de la globalización]* (escrito en 1996 con Birgit Mahnkopf) y *Das Ende des Kapitalismus [El fin del capitalismo tal y como lo conocemos]* (2005). Por lo demás, en la década de 1970 fundó la revista *PROKLA,* acrónimo de *Probleme des Klassenkampfs* («Problemas de la lucha de clases»), cuyo subtítulo es «Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft» («Revista de las ciencias sociales críticas») y que continúa publicándose[162].

La crisis ecológica obliga a los economistas a renovar sus teorías a fin de adaptarlas a las cuestiones que hoy están en juego. La trayectoria de Altvater es interesante en este sentido pues, surgido de la «critica de la economía política» marxista, este autor milita activamente a favor de reunir en un mismo debate las temáticas ecológicas y ese paradigma. Uno de sus artículos aparecidos en 2003 se titula,

[160] Véase John Mearsheimer, «Clash of the Titans», *Foreign Policy* 146 (2005).

[161] Elmar Altvater y Achim Brunnengräber, *Ablasshandel gegen Klimawandel? [El comercio de las emisiones contra el cambio climático],* Hamburgo, VSA Verlag, 2008.

[162] Véase el sitio www.prokla.de.

significativamente, «¿Existe un marxismo ecológico?», pregunta a la que responde afirmativamente[163]. Otros autores que participan de ese programa de investigación son James O'Connor, John Bellamy Foster, Paul Burkett, Jean-Marie Harribey y hasta Ted Benton.

En lo tocante a la relación que mantienen los economistas críticos con la ecología, se imponen dos observaciones. En primer lugar, como ya dijimos, la confrontación con nuevos problemas es un factor de innovación teórica. La novedad de las cuestiones ecológicas lleva a los pensadores críticos a buscar los medios de analizarlas en referencias exteriores al corpus critico existente. Así uno de los autores a los que suelen referirse ciertos teóricos de la ecología radical es Ilya Prigogine. El ganador del Premio Nobel de Química de 1977 es uno de los científicos más innovadores de la segunda mitad del siglo XX[164], conocido principalmente por sus trabajos en el terreno de la termodinámica, una disciplina de la que, como veremos, se sirven profusamente ciertos «ecoeconomistas». De sus trabaos en termodinámica, Prigogine ha extraído una epistemología general que se interroga sobre las condiciones del equilibrio de un sistema y su «autoorganización». Elmar Altvater lo cita frecuentemente, en particular para apoyar la hipótesis según la cual el capitalismo, a causa del creciente gasto de energía que provoca, tiende a hacerse cada vez más inestable.

Por otra parte, cuando surge un nuevo problema, como el problema ecológico, el analista puede adoptar dos actitudes. La primera consiste en tomar la ecología como una variable más entre las que se evalúan en los modelos económicos ya existentes. Quienes optan por ella procuran incluir esta variable en las teorías económicas elaboradas en momentos –desde el siglo XVIII hasta la primera mitad del XX– en que la ecología aún no representaba un problema. La segunda actitud consiste en someter a crítica las categorías de la economía –clasista y marxista– desde el punto de vista de la ecología, lo que equivale a afirmar el carácter parcial o completamente obsoleto de

[163] Elmar Altvater, «Is There an Ecological Marxism?», conferencia dada en la universidad virtual CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2003. Disponible en www.polwiss.fu-berlin.de [ed. cast.: «¿Existe un marxismo ecológico?»; en Atilio Borón *et al., La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas,* Buenos Aires, CLACSO, 2006, disponible en http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/campus/marxis/P3C2Altvater.pdf].

[164] Véase Ilya Prigogine e Isabelle Stengers, *La nouvelle Alliance,* París, Gallimard, 1986 [ed. cast.: *La nueva alianza: metamorfosis de la ciencia,* Madrid, Alianza, 2004].

tales teorías y la necesidad de elaborar doctrinas que estén a la altura de los desafíos ecológicos actuales. En este segundo caso, lo que se preconiza es, como diría Thomas Kuhn, un cambio de paradigma. Los economistas críticos contemporáneos que se interesan en la ecología se sitúan en un continuo que va de una a otra de estas posiciones. Todos ellos sienten la necesidad de transformar en profundidad el aparato conceptual de la economía crítica, pero, evidentemente, se trata de una tarea compleja y los cambios de paradigma no son algo que se pueda controlar. Sin duda, habrá que esperar una o dos generaciones de pensadores críticos para que la mutación se opere completamente. Lo cual no impide que los economistas actuales estén muy activos elaborando teorías que integran la ecología.

Altvater es uno de los analistas que concibieron la noción de «capitalismo fósil». Según él, el capitalismo no podría haber alcanzado el apogeo al que llegó sin la explotación intensiva de las energías fósiles que son el carbón, el petróleo y el gas natural. En particular, la utilización en la escala sistémica del petróleo a partir de la segunda mitad del siglo XIX ha hecho posible lo que Elmar Altvater llama la «revolución industrial fósil»:

> Sin el aporte continuo y el uso masivo de la energía fósil, el capitalismo moderno se habría encerrado en los límites de la energía biótica (viento, agua, biomasa, fuerza muscular, etcétera). Si bien, en las sociedades antiguas (en América Latina, en Asia y en Europa) pueden haber existido ciertas formas sociales capitalistas, estas no pueden desarrollarse y prosperar sin la energía fósil[165].

Las energías fósiles, y en particular el petróleo, tienen múltiples efectos en el desarrollo del capitalismo. Primero, el petróleo trastorna el espacio-tiempo económico y social. El capital es por naturaleza móvil. Como dijo Marx en una frase que ya hemos citado, «el mercado mundial está contenido en la noción misma de capital», lo cual significa que la valorización del capital pasa por la explotación de los diferenciales de desarrollo entre regiones del mundo. Ahora bien, esa movilidad no sería efectiva si se basara únicamente en las energías bióticas. Estas encerrarían el capital dentro de límites espaciotemporales estrechos que darían lugar a

[165] Elmar Altvater, «The Social and Natural Environment of Fossil Capitalism», en Leo Panitch y Colin Leys (eds.), *Socialist Register* 43 (2007), pp. 6-7.

la eclosión de «microcapitalismos» locales, pero en ningún caso al sistema mundial que no ha cesado de ensancharse desde la segunda mitad del siglo XIX. Para designar este fenómeno, Altvater emplea un concepto elaborado por David Harvey: el concepto de «compresión espaciotemporal» que remite a la aceleración permanente de la velocidad de rotación del capital, condición de la estabilización o del acrecentamiento de la tasa de ganancia. Esta aceleración tiene la consecuencia de «empequeñecer» el mundo, en virtud de la introducción regular de innovaciones tecnológicas en el ámbito del transporte y de la comunicación. Pero esta «compresión espaciotemporal» tiene, como condición de posibilidad, las energías fósiles, de ahí la idea de que el capitalismo solo puede ser fósil. La energía solar es demasiado débil y difusa para provocar este tipo de compresión. El paso a un futuro régimen energético solar implicaría por lo tanto un cuestionamiento radical de la organización espaciotemporal de nuestras sociedades, es decir, en última instancia, del capitalismo mismo.

La influencia que ejerce el petróleo en el capitalismo es, además, de otro orden. En un régimen capitalista, la productividad solo puede aumentarse revolucionando permanentemente los medios de producción. Esto es lo que, en la sección dedicada a Robert Brenner llamamos la «plusvalía relativa» que depende de las innovaciones tecnológicas introducidas en el proceso de producción. La «plusvalía absoluta», en cambio, resulta de la intensificación del régimen tecnológico de producción existente (mediante la extensión de la jornada de trabajo, por ejemplo). Decir que la productividad solo puede aumentar en virtud de una evolución sociotecnológica permanente equivale a afirmar que un gasto energético creciente es la condición *sine qua non* de la formación de la ganancia. Dicho de otro modo, a fin de crear beneficios la productividad debe crecer, y para que esta crezca deben aumentar los gastos de energía. Como lo expresa Elmar Altvater, el crecimiento económico, en última instancia, no es sino el resultado de la transformación de cantidades cada vez más importantes de energía y de materia en mercancías[166]. De esa comprobación pueden sacarse dos conclusiones. En primer lugar, el vínculo *necesario* entre el valor capitalista y el gasto energético muestra que los intentos por hacer emerger un «capitalismo verde»,

[166] Elmar Altvater, «The Growth Obsession», *Research Center On Development and International Relations, Working Paper* 101 (2001), p. 6, disponible en http://vbn.aau.dk.

- El mundo empequeñecido por el uso de energías fósiles que vuelven mundial el capitalismo

es decir, un capitalismo respetuoso de la naturaleza o un «desarrollo durable» están condenados de antemano (lo cual, por supuesto, no significa que no deban encararse reformas de carácter ecológico). En segundo lugar esta característica del capitalismo lo hace inestable y autodestructivo, porque, evidentemente la energía fósil disponible disminuye a medida que pasa el tiempo.

Una de las fuentes de inspiración de Altvater es Nicholas Georgescu-Roegen (1906-1994), uno de los teóricos de la ecología actualmente más influyentes. Georgescu-Roegen es un pionero del «decrecimiento», una de las corrientes de la ecología radical. A comienzos de la década de 1970, este matemático, economista y especialista en estadísticas por su formación, publicó una prestigiosa obra titulada *The Entropy Law and the Economic Process [La ley de la entropía y el proceso económico]*[167]. En ella critica la teoría económica neoclásica y juzga que es incapaz de tomar en consideración los límites al crecimiento que impone la naturaleza. Esa incapacidad se origina, en última instancia, en el hecho de que el paradigma económico dominante está basado en la mecánica newtoniana. Según el matemático rumano, la termodinámica ofrece el punto de comparación más adecuado para la economía, pues sitúa en el corazón de sus modelos el problema del agotamiento de la energía e importa al análisis económico particularmente el «segundo principio de la termodinámica», según el cual la energía disponible o utilizable en el universo declina de manera irreversible. En otros términos, una cantidad de energía empleada para una tarea está definitivamente perdida, no podría emplearse para ninguna otra. Esa es la famosa función de «entropía» que da título al libro de Georgescu-Roegen y que le permite afirmar que el crecimiento, por definición, no es infinitamente posible pues la energía que requiere declina inexorablemente; por ello el rumano y sus discípulos han puesto sobre el tapete la temática del «decrecimiento».

Elmar Altvater retoma el concepto de «entropía» en un marco marxista en el que, por otra parte, continúa siendo válida la ley del valor, que hace del trabajo la fuente principal de la plusvalía. Su posición teórica es en realidad ambigua y por eso mismo interesante. Altvater puede escribir:

[167] Nicholas Georgescu-Roegen, *The Entropy Law and the Economic Process,* Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1971 [ed. cast.: *La ley de la entropía y el problema económico,* México, Fondo de Cultura Económica, 1991].

> La historia consiste en el aumento de la entropía y de la irreversibilidad correspondiente de todos los procesos, mientras que el capital opera sobre la base de una lógica de reversibilidad y de circularidad[168].

Aquí se sitúa muy lejos de la idea enunciada en el *Manifiesto comunista,* según la cual «la historia de toda sociedad hasta nuestros día no ha sido sino la historia de las luchas de clases». Según Altvater, la historia es, ciertamente, una cuestión de lucha de clases, pero también es un asunto de pérdida de energía. Esta teoría económica-ecológica es híbrida y constituye una etapa hacia la elaboración de una nueva teoría que integre las antiguas preocupaciones del marxismo con las nuevas preocupaciones que ha suscitado la crisis ecológica.

El grado de entropía depende del régimen energético en vigor en el sistema considerado. El carácter necesariamente «fósil» del capitalismo implica que sus gastos de energía sean considerables y lo mismo ocurre, consecuentemente, con su entropía. Las redes globales de transportes y de comunicación que permiten la «compresión espaciotemporal» necesaria para la valorización del capital inducen a consumir petróleo desenfrenadamente, por lo tanto, una de las consecuencias es la crisis climática que resulta de las excesivas emisiones de CO_2. Por otra parte, sabemos que los recursos petroleros están agotándose. Según muchos especialistas el «pico de Hubbert», que designa el punto más allá del cual la producción de petróleo comenzará a decaer aceleradamente, ya ha sido superado. Otros opinan que estamos próximos a superarlo, pero todos los pronósticos coinciden en que el petróleo terminará por desaparecer. Para colmo, más allá de cierto nivel, el coste de extracción del petróleo supera su valor, o bien por la profundidad de los yacimientos, o bien por su mayor viscosidad. Para contrarrestar la revolución «industrial fósil» bajo cuyo régimen vivimos, Elmar Altvater imagina el nacimiento de una «sociedad solar», basada en una «revolución solar»[169]. Esta se conseguiría invirtiendo masivamente en las energías renovables: solar, hidráulica, eólica, geotérmica, bioenergía (biomasa), etcétera. Esta revolución es tanto más urgente por cuanto el desarrollo rápido de países como China e India redobla la entropía.

[168] Elmar Altvater, «The Social and Natural Environment of Fossil Capitalism», cit., p. 7.

[169] Elmar Altvater, «The Growth Obsession», cit.

Lleva, efectivamente, a la generalización del modo de vida occidental, sumamente dispendioso en materia energética.

Altvater establece una distinción entre el petróleo «húmedo» *(wet oil)* y el petróleo «papel» *(paper oil)*. Además de ser un recurso natural que dispone de propiedades físicas objetivas puestas al servicio del capital, el petróleo también tiene un valor financiero. Dicho de otro modo, es una mercancía que, como todas las demás, posee un «valor de intercambio» y un «valor de uso». Esto tiene varias consecuencias. La primera es que el petróleo constituye un objeto de especulación y esta hace fluctuar los precios sin relación (o en una relación indeterminada) con las reservas y la producción reales. Altvater hace notar en ese sentido que la «financiarización» de la que hemos hablado durante todo este capítulo, que es una característica central del capitalismo contemporáneo, afecta asimismo el mercado del petróleo. Los «petrodólares» generados por la explotación del petróleo en Oriente Medio alimentan la esfera financiera desde las crisis petroleras de los años setenta. Otro impacto que ejerce el mundo financiero en el petróleo es que los «retornos de las inversiones» que los inversores exigen a las empresas desde hace treinta años solo pueden alcanzarse mediante tasas de crecimiento elevadas. Ahora bien, teniendo en cuenta la naturaleza de las tecnologías actuales, esas tasas de crecimiento no pueden alcanzarse sino mediante el empleo de cantidades cada vez mayores de energías (no renovables). Este dato muestra que los valores financieros, en apariencia más abstractos y descarnados, tienen consecuencias directas en el ambiente. Los economistas ecológicos combaten enconadamente la idea de que el capitalismo contemporáneo sería un «cibercapitalismo» que opera de un modo virtual. El capitalismo es un modo de producción material, aun cuando la esfera financiera parezca adquirir cada vez mayor importancia como vemos hoy.

Altvater afirma que en la actualidad asistimos a la aparición de un «imperialismo del petróleo y del efecto invernadero» *(oil and greenhouse imperialism)* y agrega un sentido nuevo a la temática marxista del imperialismo, al mostrar que, en el contexto global actual, esa temática adquiere una significación inédita a causa de la crisis climática. En las situaciones de escasez, el imperialismo tiende a hacerse progresivamente más brutal. Los recursos naturales como el petróleo y el agua se vuelven escasos, los conflictos que los rodean se radicalizan, lo cual desencadena conflictos armados por el control de las regiones productoras de petróleo, como lo ilustra la Guerra

de Irak. Pero, esto también supone la aparición de desigualdades de un nuevo tipo en el interior de cada sociedad, me refiero a las desigualdades ambientales[170]. Es evidente que las diferentes clases sociales soportan de diferente manera los efectos del cambio climático. Altvater señala que los huracanes de 2005, entre ellos el Katrina que arrasó Nueva Orleans, provocaron daños materiales por un valor de doscientos mil millones de dólares[171]. Una parte significativa de esos daños fue infligida a las clases populares. Es un error considerar la historia social y la historia natural como dos historias separadas pues están estrechamente ligadas, aunque según modalidades complejas[172]. Aunque la crisis climática aparentemente afecta a la humanidad de manera indiscriminada –esta es, en todo caso, la opinión que promueven las corrientes dominantes de la ecología–, en realidad, es un fenómeno de clase por excelencia.

Luc Boltanski: espíritu del capitalismo, ¿estás ahí?

Un aspecto del capitalismo que hemos abordado poco hasta aquí es su dimensión ideológica. Cuando Marx dice de ese sistema que es una «relación social», la idea incluye, por supuesto, una dimensión ideológica, a la que el coautor de *La ideología alemana* ha dedicado algunos de sus análisis más profundos y que no puede concebirse separada del análisis de sus otras dimensiones. Un pensador crítico actual que ha abordado el problema de la ideología en términos innovadores es Luc Boltanski, sin duda el sociólogo francés vivo más conocido en el plano internacional, junto con Bruno Latour. Una de sus obras más interesantes, coescrita con Eve Chiapello y aparecida en 1999, es la imponente –cerca de mil páginas– *Le Nouvel esprit du capitalisme [El nuevo espíritu del capitalismo]*[173]. El proyecto de este libro y del programa de investigación dedicado al neocapitalismo

[170] Esas desigualdades han incitado a la creación del movimiento para la «justicia ambiental», particularmente desarrollado en los países anglosajones. Véase, sobre esta cuestión, Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, cit., pp. 170-176.

[171] Elmar Altvater, «The Social and Natural Environment of Fossil Capitalism», cit., p. 11.

[172] Como lo ha mostrado Mike Davis en *Late Victorian Holocausts*, Londres, Verso, 2001 [ed. cast.: *Los holocaustos en la era victoriana tardía*, Valencia, Publicacions de la Universitat de València, 2006].

[173] Luc Boltanski y Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, cit.

que inaugura, surgió durante las grandes huelgas de noviembre y diciembre de 1995 que paralizaron a Francia durante aproximadamente un mes. Este acontecimiento constituyó una protesta de masas –una de las primeras del mundo– contra la variante neoliberal del capitalismo e ilustró el surgimiento de modos inéditos de resistencia contra ella. Boltanski sigue la teoría del capitalismo y de su crítica en una obra reciente titulada *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*[174], libro que ambiciona volver a poner en el tapete la noción de «espíritu» del capitalismo que toma prestada del Max Weber de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [La ética protestante y el espíritu del capitalismo]* (aparecida en 1904-1905), así como de Albert O. Hirschman, quien la emplea sobre todo en *The Passions and the Interests [Las pasiones y los intereses]*[175].

Durante los años setenta, Boltanski fue uno de los colaboradores más cercanos de Pierre Bourdieu, con quien escribió varios textos importantes. Entre ellos se destaca un artículo seminal titulado «La producción de la ideología dominante», aparecido en la revista fundada por Bourdieu *Actes de la recherche en sciences sociales*, y reeditada recientemente con un nuevo prefacio de Boltanski[176]. Ese texto anuncia los trabajos ulteriores de Boltansi referentes a la ideología capitalista. Es interesante señalar que la tradición sociológica fundada por Bordieu ha dado lugar a importantes desarrollos a lo largo del último decenio, sobre todo después de la muerte de su fundador, ocurrida en 2002. Uno de sus herederos más conocidos, Loïc Wacquant, profesor de la universidad de Berkeley, elabora así una teoría de la «penalidad neoliberal» y muestra que los sistemas carcelarios de todo el mundo están al servicio de la gestión de la miseria engendrada por el neoliberalismo y de la domesticación de la mano de obra en el mercado laboral. Wacquant ha realizado además un importante trabajo comparativo que apunta a identificar las diferencias y las similitudes entre el

[174] Luc Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, París, Gallimard, 2009.

[175] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1977 [ed. cast: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978].

[176] La evocación más reciente de su trayectoria que hace Boltanski es «Critique sociale et émancipation. Entretien avec Laurent Jeanpierre», en *Penser à gauche. Figures de la pensée critique aujourd'hui*, París, Amsterdam, 2011 [ed. cast.: *Pensar la izquierda*, Madrid, Errata Naturae, 2012].

gueto estadounidense y los suburbios pobres franceses[177]. En una perspectiva diferente, la socióloga de la literatura Pascale Casanova ha publicado en 1999 una obra notable titulada *La République mondiale des lettres [La república mundial de las letras]*. En ella describe el ascenso y el funcionamiento de un campo literario mundial y se interesa en la difusión del modernismo, en la relación entre la literatura y el nacionalismo o también en las casos de consagración literaria, tales como los premios Nobel de literatura.

A finales de la década de 1980, Boltanski tomó distancia de Bourdieu. La obra que establece esa ruptura es *De la justification. Les économies de la grandeur*, escrita en colaboración con Laurent Thévenot. Los autores rompen con la sociología crítica de Bourdieu y procuran elaborar una sociología *de la* crítica, es decir, una sociología de las operaciones críticas corrientes de los actores sociales[178]. Las décadas de 1980 y 1990 son testigos del aumento de la influencia del pragmatismo norteamericano (William, James, John Dewey, Charles S. Peirce, G. H. Mead) en Francia, contragolpe de la decadencia del estructuralismo y del marxismo en ese país. La obra de Boltanski mencionada tiene la marca de esa influencia[179]. Unos diez años antes, Boltanski había dedicado una obra a la sociología de los «cuadros» (gerentes) titulada *Les cadres. La formation d'un groupe social.* En ella se advierte la influencia ejercida en el autor por la concepción «constructivista» de las clases sociales de E. P. Thompson (que volveremos a indagar), y el libro hasta puede considerarse la primera obra francesa que lleva la marca de esa influencia. Para Boltanski, los cuadros no son una clase «en sí mismos», pues uno de los objetivos del sociólogo es superar la oposición entre clase «en sí» y clase «para sí». La aparición de los «cuadros» en Francia en la década de 1930 implicó todo un trabajo de «construcción» y de «reagrupamiento» operado por diversas instituciones como el Estado (vía, por ejemplo, las estadísticas oficiales del INSEE, que nombra la categoría de cuadro), los sindicatos de cuadros, una prensa especializada destinada a los cuadros, la inte-

[177] Loïc Wacquant, *Parias urbains. Ghetto, Banlieue, Etat*, París, La Découverte, 2007 [ed. cast.: *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina, 2007].

[178] Luc Boltanski y Laurent Thévenot, *De la justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard, 1991.

[179] Sobre la recepción del pragmatismo en Francia, véase François Dosse, *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, París, La Découverte, 1997.

gración de los cuadros a las negociaciones salariales con los sindicatos representantes de otras categorías, etcétera. El problema de los cuadros no dejará de preocupar a Boltanski pues las tesis desarrolladas en *Le nouvel esprit du capitalisme* se basan en el análisis de los manuales («*textbooks*») que sirven para formar a los cuadros en la empresa neoliberal. Para él, esos manuales encierran la quintaesencia del nuevo espíritu del capitalismo, así como el protestantismo ascético encerraba la quintaesencia del capitalismo de los orígenes analizado por Weber.

Uno de los aportes del *Nouvel esprit du capitalisme* es haber vuelto a poner en circulación en Francia la palabra «capitalismo». Este término casi había desaparecido por completo del espacio público a lo largo de las décadas neoliberales de 1980 y 1990, pues la naturalización del sistema («No hay alternativa») había provocado la desaparición de la palabra que lo designa. Boltanski y Chiapello definen el capitalismo de manera mínima como «exigencia de acumulación ilimitada del capital por medios formalmente pacíficos»[180]. Se trata de un sistema profundamente absurdo. El carácter «ilimitado» de la acumulación no tiene fundamento ni justificación: ¿por qué habría que acumularse infinitamente el capital, sabiendo que las necesidades humanas son, por definición, limitadas? Aristóteles llamaba «crematística» la acumulación ilimitada de bienes sin otro objetivo que la acumulación misma. La condenaba y le oponía a la «economía», es decir, la acumulación con vistas a un fin[181]. La esencia del capitalismo, afirman Boltanski y Chiapello, es crematística.

Su carácter absurdo implica que el capitalismo debe encontrar en el exterior de sí mismo algo que suscite la participación comprometida de los individuos en la acumulación. Dicho de otra manera, no hay capitalismo sin espíritu del capitalismo, que proporcione a las personas razones para que estén dispuestas a cumplir con los comportamientos requeridos por ese sistema. Lo que Boltanski y Chiapello llaman «espíritu» del capitalismo es la ideología que funda y justifica la participación en la actividad capitalista. Por supuesto, el lugar donde uno esté situado, del lado de los asalariados, del lado de los patrones, o del lado de los cuadros intermedios será determinante del modo en que ese espíritu actúe sobre cada uno.

[180] Luc Boltanski y Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, cit., p. 37.

[181] Sobre la distinción, véase también Jean Baechler, *Le capitalisme*, 2 vols., París, Gallimard, 1995.

El espíritu del capitalismo evoluciona históricamente. Movilizar a los individuos en el capitalismo mundializado actual no implica evidentemente los mismos contenidos cognitivos ni morales que hace un siglo. En el curso de la historia podemos identificar tres espíritus principales del capitalismo. El primero reinó durante la segunda mitad del siglo XIX. Es el que encarna el emprendedor burgués, el caballero de industria conquistador que asume el riesgo de la inversión y genera la innovación. El modo de organización de las empresas es paternalista (el empresario es una figura del padre) y, a cambio, la sumisión del asalariado le procura cierta seguridad, mientras que la transmisión del capital se efectúa sobre una base familiar; de ahí la importancia atribuida a la endogamia de clase y al temor a la dilapidación del capital debida a los comportamientos erráticos de la progenitura.

El segundo espíritu aparece entre los años treinta y los sesenta. Gramsci –un autor al que, curiosamente Boltanski y Chiapello no hacen referencia cuando en realidad las afinidades entre su concepto de «hegemonía» y el conceptos de «espíritu» de estos últimos autores son manifiestas– ya percibe y analiza sus premisas en «Americanismo y fordismo» (1934). Digamos además que, por su parte, Gramsci conocía la traducción italiana de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber. En este periodo, el tamaño de las empresas capitalistas aumenta considerablemente en relación con la etapa anterior. Se impone una estricta división tayloriana del trabajo y las figuras del director racional y del ingeniero planificador reemplazan la del empresario emprendedor y conquistador del primer espíritu. En este estadio se profundiza la disociación entre la propiedad del capital y la gestión de las empresas, lo que conduce a la instauración de lo que John Kenneth Galbraith llama, en la década de 1960, la «tecnoestructura». El trabajo precedente de Boltanski dedicado al surgimiento de los cuadros dentro del capitalismo francés de la primera mitad del siglo XX lo relaciona íntimamente con esta nueva estructura de acumulación.

El tercer espíritu es el espíritu actual, el «nuevo espíritu» del capitalismo. Este surge de la crítica de que fue objeto el espíritu anterior a lo largo de las décadas de 1960 y 1970 y, particularmente, alrededor del año 1968. En esa época, convergen dos críticas que ponen en tela de juicio el sistema: la crítica social y la crítica artística[182]. La primera,

[182] Boltanski y Chiapello reciben esta inspiración de César Graña, *Bohemian versus Bourgeois. French Society and the French Man of Letter in the Nineteenth Century*, Nueva York, Basic Books, 1964.

presente sobre todo en el movimiento obrero, critica la miseria material que provoca el capitalismo, así como el egoísmo o la inmoralidad de quienes sacan provecho de él. Las novelas de Émile Zola se presentan espontáneamente en la conciencia como ilustración es esta forma de crítica que exige la redistribución más igualitaria de las riquezas o una participación más favorable al trabajo del valor agregado. En sus versiones radicales, convoca a la eliminación del capitalismo. La crítica social es una crítica de la «explotación», en cuanto fenómeno esencialmente socioeconómico.

La crítica artística intenta, por su parte, que se juzgue la inautenticidad del capitalismo. Cuestiona la pérdida de sentido y la estandarización de los comportamientos que provoca. Esta forma de crítica, más «cualitativa» que la anterior (en realidad, en el movimiento obrero, lo cuantitativo y lo cualitativo coexisten desde siempre), tiene su origen en los modos de vida bohemios, de artistas y estudiantes. En su obra dedicada a Flaubert, Bourdieu ya había mostrado de qué manera se constituye en el siglo XIX el campo artístico, derribando los valores que prevalecían en el campo económico o cómo una actitud «desinteresada» en relación con los aspectos materiales de la existencia se instala como contrapartida del utilitarismo burgués de aquella época[183]. Más que la explotación, se pone en tela de juicio la alienación.

Estas dos formas de críticas existen desde los orígenes del capitalismo, aunque a veces evolucionan separadamente y una se impone a la otra o una (o las dos) desaparecen momentáneamente. La potencia del cuestionamiento de que ha sido objeto el capitalismo alrededor de mayo de 1968 se debió a la convergencia de esas dos críticas. Para atenernos al mayo del 68 francés, está claro que ese acontecimiento obtuvo su fuerza de haber sido la huelga obrera más multitudinaria de la historia de Francia y, al mismo tiempo una movilización estudiantil sin precedentes, además de ser indisociable del anticolonialismo y del feminismo[184].

La crítica recibida por el capitalismo obligó a que su espíritu mutara. El capitalismo siempre evoluciona (en gran parte al menos) por las críticas que se le oponen, lo cual acerca, en algunos aspectos, la concepción boltanskiana de este sistema a la del obrerismo italiano. En el obrerismo, como se recordará, la clase obrera está a la ofensiva y el capital –una instancia «parasitaria»– se ve obligado a evolucionar por las palizas que aquella le inflige. Según Boltanski y Chiapello, esto es lo que explica los «isomorfismos» existentes entre las estructuras del capitalismo en una época y las formas de la críticas de las que son objeto. Las organizaciones del movimiento obrero de comienzos del siglo XX se asemejan en muchos aspectos a las empresas capitalistas: son de grandes dimensiones, mantienen una fuerte división jerárquica y están impregnadas de una ideología «positivista». Cuando, las críticas sociales y artísticas cuestiona el capitalismo burocratizados de mediados del siglo, producen conjuntamente una crítica de los partidos y los sindicatos de «viejo» movimiento obrero, y en esto consiste precisamente la «nueva izquierda» de la que hemos estado hablando.

El capitalismo neoliberal –que Boltanski y Chiapello llaman «conexionista»– emerge durante la década de 1970 y es un capitalismo reticular y no burocratizado. Su mundialización pudo darse gracias a las nuevas tecnologías del transporte y las comunicaciones. Este capitalismo rompe con la estricta división tayloriana del trabajo al sustituir el binomio concepción/ejecución (trabajo intelectual/trabajo manual) por equipos integrados y autónomos y aplicar la lógica del «control de calidad». La flexibilidad, inherente a la empresa tanto como característica del mercado laboral, es la palabra clave de ese capitalismo. El conocimiento desempeña un papel crucial en este neocapitalismo, pues el capital y el Estado se vuelven cada vez más «sabios». A causa del desempleo masivo, ese capitalismo no puede ofrecer a los asalariados el tipo de seguridad que les proponía durante los Gloriosos Treinta. Pero, transformando ese defecto en ventaja, valoriza la movilidad en las carreras y, en consecuencia, solo contrata a los asalariados por periodo s determinados, en el marco de «proyectos». Sin embargo, la inestabilidad de las trayectorias personales hace perder motivación a los asalariados que ya no tienen razones para comprometerse dentro de la empresa.

El argumento decisivo de Boltanski y Chiapello es el de que, con este nuevo espíritu, el capitalismo ha recuperado las reivindicaciones «libertarias» de mayo de 1968. Más precisamente, ha deslegitimizado la crítica social, presentando como irrealista todo aumento de salarios en tiempos de competencia globalizada y ha tomado para sí los valores que estaban en la base de la crítica artística: la fluidez, la autonomía, la creatividad, la hostilidad respecto de la burocracia,

[183] Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire,* París, Seuil, 1998 [ed. cast.: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario,* Barcelona, Anagrama, 1995].

[184] Pour une réflexion sur 68, voir Kristin Ross, *May 68 and its Afterlives,* cit.

etcétera. Esos valores que en un tiempo fueron bohemios, son los que hoy deben animar a todo gerente que se respete. Las jerarquías burocráticas de otra época se consideran ineficaces. El progreso del individuo en la empresa es uno de los objetivos de esta última y la eficacia de la acción económica hasta tiene como condición ese desarrollo individual. Las *start-ups* o empresas «.com» de la década de 1990 o hasta una multinacional como Google, ilustran la apropiación por parte del capitalismo de los valores libertarios del 68. Durante una entrevista aparecida en 2009, es decir, diez años después de la publicación del *Nouvel esprit du capitalisme,* Luc Boltanski realiza una revisión crítica de las tesis contenidas en esa obra. Según él, durante la primera década de este siglo, hemos asistido a un retorno agresivo del taylorismo y de la disciplina del trabajo[185]. No dice que el «nuevo espíritu del capitalismo» haya sido una ilusión. Existió, no hay duda de que existió, pero durante un breve tiempo y, además, su extensión se limitó al capitalismo más «avanzado». En la escala planetaria, en China o en Brasil, por ejemplo, siempre predominó la figura clásica del asalariado taylorizado. La crisis de larga duración en que se ha hundido el capitalismo desde la década de 1970 y más aún desde la crisis financiera de 2008 puso fin al espíritu «libertario» que reinó durante un decenio.

[185] «La révolte n'est pas un plaisir solitaire. Entretien avec Luc Boltanski et Olivier Besancenot», en *Contretemps* 1 (Nueva serie), 1.er trimestre de 2009.

V. LOS SUJETOS

Este capítulo aborda la cuestión del «sujeto de la emancipación», es decir, de los actores que podrían llegar a ser los vectores de la transformación social. Esta cuestión, ya lo dijimos, es de candente actualidad y los aspirantes a ocupar esa posición son más numerosos que nunca. Aunque los términos en los que se la plantea hoy difieren sensiblemente de los que se usaron en otro tiempo, en realidad, la problemática que recorre las teorías críticas actuales es la misma en la que se centraron las de los años sesenta y setenta.

Es importante señalar que en la época misma en que la clase obrera organizada aparecía como el principal operador del movimiento histórico, los actores presentes eran muchos y variados. Nuestra intención, por lo tanto, no es acreditar la existencia de una cesura histórica neta entre el periodo que precede a los años sesenta, caracterizado por el carácter central no compartido de la clase obrera, y el periodo siguiente, en el curso del cual supuestamente la sociedad, de pronto, se habría vuelo más «compleja» y en el que se habrían multiplicado las reivindicaciones y se habría diversificado su procedencia. El mundo social fue siempre complejo. El relativo carácter central de la clase obrera era, por una parte, fruto de su preponderancia demográfica y, por la otra, producto de una hegemonía política construida a lo largo de los años –a partir del siglo XIX– por las organizaciones que la representaban. Lo que se produce progresivamente a partir de la segunda mitad de la década de 1950 es que el desarme de la combinación (o el inicio de la destrucción, pues la ofensiva neoliberal ulterior contribuyó a esta evolución) de esos dos elementos. La clase obrera industrial se fragmentó al tiempo que los sectores subalternos que antes eran sus satélites comenzaron a hacer oír sus voces de manera autónoma. Esto desembocó en una situación de indeterminación en la cual continuamos evolucionando en la actualidad y que da lugar a las elaboraciones teóricas más sofisticadas.

Jacques Rancière, Alain Badiou y Slavoj Žižek se cuentan entre los pensadores críticos contemporáneos más conocidos. *La Haine de la démocratie [El odio a la democracia]* de Jacques Rancière; *De quoi Sarkozy est-il le nom? [¿Qué representa el nombre de Sarkozy?]* y *L'Hypothèse communiste* de Alain Badiou y la mayor parte de las obras de Slavoj Žižek –por ejemplo, *Welcome to the Desert of the Real! [Bienvenidos al desierto real]*, cuyo título se inspira en el filme *Matrix* (que a su vez se inspira en las tesis de Baudrillard)[1]– figuran en buenas posiciones en la lista de las obras de ciencias humanas más vendidas durante los últimos años. Estos textos son de los más accesibles, en obras por otra parte difíciles. Estas corresponden de pleno derecho a la esfera de especialización de sus autores, es decir, la filosofía o, para retomar una expresión de Badiou, «la filosofía condicionada por lo político»[2]. La multitud de lectores con que cuentan estos tres pensadores muestra que las teorías críticas actuales interactúan con ciertos sectores de la sociedad, en particular, indudablemente, con los sectores políticamente más activos.

En el momento de transformarse en postestructuralismo, el estructuralismo dio un «giro hacia el acontecimiento», es decir, pasó a tomar en consideración, de manera creciente, el carácter contingente de los fenómenos sociales. Podemos afirmar que ese vuelco se inició con la lección inaugural de Foucault en el Collège de Francia en 1970[3]. Seguidamente, se prolongó sobre todo en las obras de Jacques Derrida y Gilles Deleuze, ambos críticos de las tendencia «totalizadoras» del estructuralismo y del marxismo[4].

Jacques Rancière y Alain Badiou son productos de esta historia. Se cuentan entre los representantes más jóvenes de la generación de filósofos franceses de las décadas de 1960 y 1970. La historia dirá si es conveniente considerarlos como tales o, antes bien, como los primeros representantes de una nueva generación de pensadores, distinta de la de Foucault, Althusser, Barthes, Deleuze y Derrida. Sea como fuere, la teoría de la «parte de los sin parte» *(la «part des sans-parts»)* de Rancière y la del «acontecimiento» *(de l'«événement»)* de Badiou no pueden entenderse sin la tempestad que representó el 68 y los efectos teóricos que trajo consigo. Lo mismo puede decirse en el caso de Slavoj Žižek, aunque de manera más indirecta. Más joven que Rancière y Badiou y de origen esloveno, se inserta en el contexto intelectual francés contemporáneo por haber estudiado en él y haber recibido la influencia de algunos de sus representantes, en particular, de Lacan. Pero Žižek pertenece asimismo al universo de Europa del Este, habiendo sido un disidente en su país durante la época «socialista».

Jacques Rancière: ¿la «parte de los sin parte»?

La obra de Jacques Rancière aborda principalmente tres dominios: la teoría política, la filosofía de la educación y la estética. Como toda gran obra, la suya trastoca, sin embargo, las categorías y no deja ningún terreno inexplorado. Una característica notable del trabajo filosófico de Rancière consiste en relacionar de manera innovadora problemáticas que hasta entonces habían permanecido separadas. La noción de «reparto de lo sensible» que elabora en la esfera de la estética está así estrechamente vinculada con lo que él llama «policía» en el terreno político, lo cual le permite identificar los lazos subterráneos que existen entre la estética y la política. Del mismo modo, los principios pedagógicos que enuncia en *Le Maître ignorant [El maestro ignorante]* remiten, en última instancia, a su axiomática de la «igualdad de las inteligencias», cuyas implicaciones políticas podemos imaginar fácilmente[5].

A semejanza de Étienne Balibar, Rancière fue en sus orígenes discípulo de Louis Althusser y corredactor de *Lire le Capital*, obra a la que contribuyó con un capítulo titulado «Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital*». En 1974, Rancière publica *La Leçon d'Althusser [La lección de Althusser]*, libro a través del cual rompe con su maestro[6]. Al año

---

[1] Véase Razmig Keucheyan, «Les communautés de fans de *Matrix* sur Internet: une étude de sociologie de la connnaissance», *L'Année sociologique*, vol. 56 (2006).

[2] Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, París, Seuil, 1998, cap. 1 [ed. cast.: *Compendio de metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo, 2009].

[3] Alex Callinicos, *The Resources of Critique*, Londres, Polity, 2006, p. 84.

[4] Véase sobre esta cuestión Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, cit., «Epilogue: The Challenge of Post-structuralism».

[5] Jacques Rancière, *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París, 10/18, 2004 [ed. cast.: *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2007].

[6] Jacques Rancière, *La Leçon d'Althusser*, París, Gallimard, 1974 [ed. cast.: *La lección de Althusser*, Buenos Aires, Galerna, 1975].

siguiente, funda el colectivo filosófico-político y la revista *Les Révoltes logiques,* cuyo título está inspirado en el poema «Democracia» (de las *Iluminaciones*) de Rimbaud, en el cual el poeta hace decir a soldados al servicio de «las más monstruosas explotaciones» militares e industriales: «Masacraremos las rebeliones lógicas». En la misma época, Rancière, como Badiou, se acerca al maoísmo. Sin embargo, es miembro de la Izquierda Proletaria, mientras que Badiou milita en la Unión Marxista Leninista de los Comunistas de Francia (UCFML). Desde entonces Rancière produce una obra prolífica, parte de la cual combina –aunque de manera diferente de la de Foucault– la filosofía con material de archivo, como en *La Nuit des prolétaires [La noche de los proletarios]*[7]. Otros textos son más inmediatamente teóricos, tales como *Aux bords du politique [En los bordes de lo político], La Mésentente. Politique et philosophie [El desacuerdo. Política y filosofía]* y hasta *La Haine de la démocratie.*

La ruptura de Rancière con Althusser se produjo a causa de la cuestión de la relación entre el conocimiento y la política. Este es un problema omnipresente en la obra del primero. El marxismo estructuralista y «teoricista» de Althusser establece una distinción entre la «ciencia» y la «ideología». Las masas son víctimas de la ideología, cuyo contenido puede variar según las épocas, pero que es una constante de la historia. Solo el Partido y el intelectual portador de la teoría marxista está en condiciones de levantar el velo que la cubre y tener acceso al movimiento histórico real. Esto supone que, sin su aporte, las masas permanecen en el desconocimiento de la realidad y de su propia condición. Althusser radicaliza una idea presente –aunque con una forma más política– en Lenin, quien sostenía que la clase obrera necesita que se le insufle la conciencia de su destino histórico desde el exterior.

Al establecer esa distinción entre la ciencia y la ideología, el autor de *Pour Marx* traslada a las condiciones del siglo XX una antigua oposición que se remonta a Platón, la oposición entre la *episteme* y la *doxa.* La *doxa* designa la opinión corriente, falaz, sostenida por la mayoría. La *episteme,* en cambio, remite al conocimiento racional. En Platón, solo el filósofo es capaz de pasar de una a otra, razón por la cual el autor de *La República* defendía el acceso del filósofo a la

[7] Jacques Rancière, *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier,* París, Hachette, 2005 [ed. cast.: *La noche de los proletarios. Archivo del sueño obrero,* Buenos Aires, Tinta Limón, 2010].

autoridad política (o que quienes poseen tal autoridad, practiquen la filosofía). Para Althusser, el partido y el intelectual marxista son quienes cumplen la función del filósofo. Pero, en ambos casos, el problema y la solución propuesta son los mismos. En el pensamiento contemporáneo, la oposición entre *doxa* y *episteme* está presente no solo en Althusser sino también en la sociología de Pierre Bourdieu, a quien Rancière le ha dedicado un texto titulado «El sociólogo rey», haciendo referencia al «filósofo rey» de Platón[8]. Para Bourdieu (y antes para Durkheim), el sociólogo realiza una «ruptura epistemológica» con los «preconceptos», es decir, con el sentido común (connotado negativamente) y, abstrayéndose a las opiniones corrientes, consigue alcanzar la objetividad del mundo social. Al criticar los avatares del par *doxa/episteme* a través de las épocas y de las disciplinas, Rancière se revela antiplatónico. Este es un elemento que lo separa de Alain Badiou quien, por su parte, sitúa su filosofía en la filiación de la de Platón.

La distinción entre *doxa* y *episteme* tiene como corolario la maestría, es decir, la jerarquía y la figura del maestro. Sea filósofo, sociólogo, marxista, individual o colectivo (el Partido), el maestro es quien sabe separar el conocimiento probado de la creencia falaz. Por esta razón, está en condiciones de decir a quienes no saben que no saben y qué no saben. Así, al haber capturado el movimiento histórico en su esencia, el teórico marxista es capaz de revelar a las masas la verdad de su propia condición. El maestro es aquel que se inserta en la brecha abierta entre la *doxa* y la *episteme* y de allí obtiene un poder. Contra Althusser y contra toda maestría, Rancière propone la axiomática de la «igualdad de las inteligencias». El término «axiomática» debe entenderse en su sentido literal: la «igualdad de las inteligencias», según Rancière no es una comprobación empírica ni un objetivo (alcanzable o ideal) que se fijarían las sociedades. Se trata de un principio, es decir, de un supuesto previo que se presenta como condición de toda acción o pensamiento emancipadores. Como creía Joseph Jacotot, el teórico de la emancipación intelectual del siglo XIX cuyas concepciones pedagógicas son el objeto de análisis de *Le Maître ignorant,* un maestro (ignorante) puede enseñar lo que no sabe con la condición de que suscite en el alumno la toma de conciencia de su autonomía intelectual. No se trata de sustituir la ignorancia del alumno por el saber del maestro, sino de establecer

[8] Jacques Rancière, *Le Philosophe et ses pauvres,* París, Flammarion, 2007.

una relación de saber a saber. La axiomática de la «igualdad de las inteligencias» encuentra su punto de partida en la abolición de la brecha entre la *doxa* y la *episteme* y con ello hace insostenible la posición del maestro.

Lo que Rancière afirma de la igualdad de las inteligencias se aplica también a la igualdad a secas. El filósofo elabora una distinción entre la «policía» *(la police)* y la «política» *(la politique)*. La primera designa el orden social existente, es decir, el conjunto de los medios –con frecuencia inconscientes e implícitos– aplicados a fin de estabilizar y perpetuar la distribución desigual del estatus y de las riquezas (de las «partes», como dice Rancière) en un cuerpo social. Estos medios pueden ser físicos o psicológicos, y lo que habitualmente llamamos la «policía» (los agentes de policía) solo representa una parte de esos medios. La «policía» siempre se basa, en última instancia, en «el reparto de lo sensible». Lo sensible define en una sociedad dada lo visible y lo invisible, lo decible y lo indecible, y hace que «tal palabra se entienda como perteneciente al discurso y tal otra como ruido», es decir, como una palabra ilegítima[9]. «El reparto de lo sensible» consiste en compartir una «visión del mundo» que sustenta y legitima el orden social. Ese concepto muestra que, en la perspectiva de Rancière, en el fundamento de todo orden social hay una forma de «estética» en el sentido amplio que no se reduce al régimen artístico en vigor en la época considerada.

La «política», por su parte, se proyecta como fases de protesta contra la «policía». Esta protesta se produce cuando los «sin parte», es decir, aquellos a quienes no se tiene en cuenta en el orden social, hacen irrupción en el escenario de la historia. Esta irrupción es lo que Rancière llama «la parte de los sin parte», dicho de otro modo, la parte de quienes no tenían parte en el recuento inicial. La «parte de los sin parte» está en sí misma vacía, puesto que los sin parte justamente no tienen parte. Se llena de un contenido político según las circunstancias históricas. El surgimiento de la «parte de los sin parte» es una potencialidad inscrita –de manera «fantasmática»– en el funcionamiento de toda «policía». Rancière dice que es la política

[9] Jacques Rancière, *La Mésentente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995, p. 52 [ed. cast.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004]. Véase también Jacques Rancière, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, París, La Fabrique, 2000, p. 12 [ed. cast.: *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Santiago de Chile, LOM, 2009].

misma. El principio al que apelan los sin parte para hacer valer su presencia es la igualdad, que alegan contra el «perjuicio» del que son víctimas. De ello podemos deducir que, para Rancière, la política y la igualdad son una misma cosa.

Pero hay algo más. Cuando los sin parte se manifiestan y perturban el orden social, no se contentan con exigir la parte que les corresponde. La parte de los sin parte no es una parte como las otras, que sería posible integrar razonablemente al recuento ya existente de las partes. Los que no tienen parte exigen todas las partes y se identifican con la comunidad en su conjunto. Se trata, según Rancière, de una característica crucial del acontecimiento democrático:

> El pueblo se identifica con el todo de la comunidad en nombre del perjuicio que las demás partes le han hecho. Quien no es parte –los pobres desde siempre, el tercer estado o el proletariado moderno– no puede, en efecto, tener otra parte que no sea la nada o el todo. [...] El pueblo no es una clase entre las demás. Es la clase del perjuicio que perjudica a la comunidad y la instituye como «comunidad» de lo justo y de lo injusto[10].

Precisamente a causa del daño del que son víctimas, cuando aparecen, los sin parte toman la palabra en nombre de toda la comunidad. Hay que creer que ese perjuicio les da derecho a hacerlo, es decir, que expresa algo esencial respecto de la comunidad. En el momento de la Revolución francesa, el tercer estado no se limita a exigir su parte de las riquezas y de la soberanía. Se quita de encima a los defensores del orden social e inventa la soberanía moderna colocando al «pueblo» en su centro. Otro ejemplo, el estribillo de *La Internacional* no dice «No somos nada, seamos *algo*» [*Nous ne sommes rien, soyons* quelque chose!], sino que lo expresa claramente: «No somos nada, seamos *todo*» [*Nous ne sommes rien, soyons* tout!]. Al hacerse de pronto audibles y visibles, los que sin parte deshacen el reparto de lo sensible que estaba en vigor e impulsan a la comunidad hacia un nuevo reparto. Por todo ello, lo que debe ponerse en tela de juicio son los fundamentos mismos de la comunidad.

Un elemento esencial es que el pueblo es *cualquiera*. Si Jacques Rancière fuera menos libertario y más estatista, podría hacer suya la máxima de Lenin, según la cual «toda cocinera debe aprender a

[10] Jacques Rancière, *La Mésentente*, cit., p. 28.

gobernar el Estado». El pueblo no se define por ninguna característica empírica ni sociológica. (La sociología, para Rancière, se sitúa del lado de la policía, es decir, del recuento pretendidamente científico de los grupos sociales y de las partes que les corresponden.) No designa ninguna parte precisa de la población. Ciertamente, está constituido por los que no tienen parte, que se reclutan rara vez en las filas de las clases dominantes. Pero, existe una distancia irreducible entre la posición que ocupan los individuos en la estructura social y su ejercicio de la política, por más que los comportamientos políticos no pueden, en ningún caso, deducirse de esta posición. En ese sentido, Rancière afirma que el pueblo difiere siempre de sí mismo. Sin esta diferencia, la administración de las cosas reemplazaría al gobierno de los hombres, como lo dice la fórmula saint-simoniana retomada por Engels. La parte que Rancière atribuye a la contingencia en política muestra la amplitud de su ruptura con las formas más científicas del marxismo, entre las cuales el estructuralismo althusseriano es uno de los últimos grandes ejemplos.

A menudo la distinción entre policía y política es imprecisa. Lo que los marxistas llaman «proletariado» designa, por ejemplo un componente realmente existente de la sociedad y, a la vez, una política (revolucionaria). Por ello, el «proletariado» es un concepto indisociablemente empírico y político. Lo mismo puede decirse de los conceptos políticamente operantes, cuya naturaleza es doble. En el capítulo anterior hemos sugerido que el éxito de la noción de «Multitud» elaborada por Michael Hardt y Toni Negri se debe al hecho de que captura los procesos concretos que se están dando en las sociedades contemporáneas (particularmente la fragmentación de las clases dominadas) y al hecho de que encierra un proyecto político.

Jacques Rancière propone una etiología de las degeneraciones que la política es susceptible de experimentar. Esta se transforma en ocasiones en «archipolítica», expresión con la que el filósofo designa la tentación de hacer que una comunidad sea idéntica a sí misma aboliendo las contradicciones que contiene. El totalitarismo o las formas extremas de «comunitarismo» contemporáneo corresponden a esta tendencia. La «parapolítica» es otro peligro que acecha a la democracia. Con este término Rancière designa la «despolitización» de los problemas, como cuando el neoliberalismo –recordemos que Rancière produjo sus principales obras en el contexto neoliberal de los años ochenta y noventa– pretende abolir la dimensión

conflictiva de la política y resolver los problemas apelando a la supuestamente única manera racional posible. Una tercera desviación posible es la «metapolítica». A diferencia de la «parapolítica», esta reconoce la existencia de conflictos irreducibles en la comunidad; sin embargo, afirma que, «en última instancia», son exteriores a la política. Cuando el marxismo sostiene que la economía es, a la vez, la fuente y la solución de los problemas en apariencia políticos, se entrega a la metapolítica.

La intrusión de la política en la policía pone en marcha un proceso que Rancière denomina la «desidentificación»:

> Toda subjetivación es una desidentificación, es despojar un lugar de su naturalidad, es abrir un espacio de sujeto donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los no contados, donde se pone en relación una parte y una ausencia de parte[11].

La noción de «desidentificación» atestigua la importancia que se asigna a las identidades en la teoría política contemporánea en general y en los pensamientos críticos en particular. En Rancière remite a la crítica de la «naturalidad», es decir, de la idea de que todo individuo dispone de ciertas propiedades sociales como consecuencia del lugar que ocupa en la sociedad y que debe permanecer en él. La política es lo contrario de la identidad: es lo que pone en crisis las identidades existentes y, desencadenando un proceso de subjetivación –es decir, de constitución de un «sujeto»–, abre un espacio de posibilidades, individual y colectivo. No puede haber sujeto, si primero la persona no toma distancia de las identidades. En este punto, Rancière coincide con la tesis enunciada por la teórica *queer* Judith Butler. La desidentificación remite a prácticas política –un «repertorio de acciones», como dirían los sociólogos– concretas. Un caso típico de «desidentificación» analizado por Kristin Ross –la traductora de Rancière al inglés– es el de los «viajes sociales» emprendidos hacia el mundo obrero, alrededor de 1968, por los estudiantes revolucionarios, muchos de los cuales se «establecieron» en las fábricas[12]. Esos viajes respondían a una voluntad deliberada de los estudiantes, impulsada por el clima de desidentificación general surgido alrededor de mayo de 1968, de

[11] *Ibid.*, p. 60.

[12] Véase Kristin Ross, *May 68 and its Afterlives*, cit.

romper con su identidad de «estudiantes» y re-identificarse con otras categorías sociales con propósitos políticos[13].

Según Rancière, la igualdad y sus efectos son universales. Uno de los puntos comunes a los tres pensadores abordados en esta sección es su voluntad de reactivar una forma de universalismo en política. El universalismo hoy no tiene buena prensa, ni en los pensamientos críticos, ni en general, pues ciertas corrientes sin duda mayoritarias de la izquierda lo asimilan con la voluntad «imperialista» de Occidente de imponer su punto de vista al resto del mundo, disfrazándolo de universalidad. Lo que domina en el seno de las teorías críticas es una forma de «multiculturalismo» y de «pensamiento minoritario» que pone el acento en la relatividad de los fenómenos históricos. Rancière, por su parte, permanece firmemente adherido a lo universal, pero lo universal siempre –según sus propios términos– teñido de lo «local» y lo «singular». Comparando los movimientos de solidaridad a favor de la independencia de Argelia durante los años cincuenta y sesenta con la ausencia relativa de movimiento de apoyo a las poblaciones masacradas y desplazadas de Bosnia en la década de 1990, el filósofo constata que, en el primer caso, se habían creado vínculos políticos concretos entre militantes argelinos y militantes franceses. Cada conjunto de militantes había reconocido en la «causa del otro» una parte de su propia causa[14] y así, la solidaridad internacional había logrado encarnarse en configuraciones políticas concretas[15]. De esta forma, Rancière afirma:

> Un sujeto político no es un grupo que toma conciencia de sí mismo, se da una voz, impone su peso en la sociedad. Es un operador que articula y desarticula las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada [...][16].

Un sujeto político es siempre un acontecimiento, no es una clase social, ni un género, ni una comunidad «étnica», aun cuando pueda

[13] Sobre el establecimiento y la desidentificación véase, por supuesto, Robert Linhart, *L'Établi*, París, Minuit, 1981 [ed. cast.: *De cadenas y de hombres*, México, Siglo XXI de México, 2003].

[14] Uno de los ensayos notables contenidos en *Aux bords du politique*, cit., se titula «La cause de l'autre».

[15] Jacques Rancière, *La Mésentente*, cit., p. 188.

[16] *Ibid.*, p. 65.

apoyarse en colectivos de este tipo. Tampoco es una forma del «vínculo social». Un sujeto consiste en el surgimiento espontáneo –y en muchos sentidos inexplicable, salvo en virtud de factores muy generales como el «perjuicio»– de la igualdad y en su desaparición inmediata en cuando se instaura un nuevo «reparto de lo sensible». En opinión de Rancière, una política durable es una contradicción en los términos. De lo cual se desprende una conclusión simple: la política y la democracia son raras.

Alain Badiou: acontecimiento, fidelidad, sujeto

El pensamiento de Alain Badiou se aproxima en ciertos aspectos al de Jacques Rancière. El itinerario de ambos filósofos es comparable: los lleva a acercarse inicialmente al estructuralismo althusseriano –precedido en el caso de Badiou por un momento sartreano– a distanciarse de sus aspectos más deterministas y a hacer hincapié cada vez con mayor insistencia en la parte contingente que contienen los procesos políticos[17]. El acontecimiento de mayo de 1968 naturalmente tuvo mucho que ver con esa transición. La distinción que establece Badiou entre el «ser» *(l'être)* y el «acontecimiento» *(l'événement)* se asemeja en algunos aspectos a la oposición entre la «policía» y la «política» establecida por Rancière. Con todo, Badiou y Rancière están en desacuerdo en muchos planos. El primero, por ejemplo, se reivindica como platonista, aunque el suyo, a veces, es ciertamente un platonismo desconcertante, pero que, al menos tiene la particularidad de entregarse a una crítica del sentido común y del reino de la «opinión». Es verdad que tampoco Rancière defiende el sentido común que, en su perspectiva, es parte integrante de la «policía». De todas maneras, no moviliza en su contra un concepto tan cargado como el de «verdad», cosa que Badiou no vacila en hacer. Este hace además, una distinción entre la «verdad» y el «conocimiento» que no deja de recordarnos la oposición althusseriana entre «ciencia» e «ideología».

Alain Badiou edifica todo un sistema filosófico. De los pensadores críticos contemporáneos, indudablemente es quien retoma a su cargo, de la manera más serena, este cometido clásico de la filosofía.

[17] La relación de Badiou con Althusser es más compleja de lo que dan a entender estas pocas palabras. Véase sobre esa relación Alain Badiou, «Althusser: le subjectif sans sujet», *Abrégé de métapolitique*, cit.

La doctrina elaborada por Badiou es la teoría del «acontecimiento», una teoría, de una gran complejidad –cuya verdadera dimensión sería imposible dar aquí– que el autor despliega en dos voluminosas obras: *L'Être et l'événement* (1988) y *Logique des mondes* (2006), a las que hay que agregar *Théorie du sujet* (1982). La teoría recorre además otros de sus libros sobre temas más específicos, generalmente menos voluminosos y más accesibles, entre los que podemos mencionar *Saint Paul. La fondation de l'universalisme [San Pablo. La fundación del universalismo]* (1997), *Abregé de métapolitique [Compendio de metapolítica]* (1998), *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal* (1993) y también *Le Siècle [El siglo]* (2005).

La teoría del acontecimiento de Alain Badiou se basa principalmente en cuatro categorías: el ser, el acontecimiento, el sujeto y la fidelidad. Al comienzo está el ser. Este está constituido, en su nivel más profundo por puros «múltiples» desorganizados. Estos no son «partículas elementales» del tipo de las que estudia la física moderna ni como las que alega el materialismo clásico. Estos «múltiples» se sitúan «más acá» de la materia, en el sentido de que no se trata de entidades reales, sino de propiedades formales del ser. Para Badiou, la ontología fundamental no es otra que las matemáticas, lo que significa que, en el nivel más elemental, el ser tiene un modo de existencia formal.

Los «múltiples» adquieren un primer grado de consistencia ontológica cuando se estructuran o «se los cuenta como uno» *(comptés-pour-un)*, como dice Badiou. Se transforman entonces en «situaciones» que son «presentaciones» estructuradas de los múltiples. La consistencia de lo real en, en consecuencia, tributaría de operaciones de recuento. Estas operaciones se efectúan contra el fondo de un «vacío» originario puesto que los múltiples contados no son entidades reales. Solo se vuelven reales cuando se los cuenta. Existen incontables ejemplos de «situaciones»: la sociedad francesa es una, el arte moderno es otra, el sistema solar es una tercera situación. El conjunto de situaciones actuales remite a un «estado de situación». Alain Badiou juega aquí con el doble sentido de la palabra «estado» *(état)* que designa una «estructura» y, al mismo tiempo, un «Estado» en el sentido político. Recordemos que Rancière también emplea la palabra «policía» de manera deliberadamente ambigua, para referirse a un «reparto de lo sensible» y a las fuerzas del orden que garantizan su mantenimiento. Desde cierto punto de vista, la doctrina del ser de Badiou puede considerarse como una forma radical de nominalismo. Lo real no es sino en la medida en que se lo cuenta o

se lo nombra. El estado de la situación es susceptible de ser objeto de conocimientos o saberes positivos. Estos están del lado del ser, participan del recuento de sus partes.

Puede ocurrir que el ser sea interrumpido súbitamente por un acontecimiento. Para retomar una fórmula de Nietzsche empleada por Badiou con referencia al siglo XX, pero cuyo alcance es más general, el acontecimiento «parte en dos la historia del mundo». Los casos de acontecimientos son diversos, desde un encuentro amoroso a la Revolución rusa, pasando por el descubrimiento de la estructura del ADN o el *Cuadrado blanco sobre fondo blanco* de Malévich. Precisamente, existen cuatro dominios en los cuales pueden darse los «procedimientos de verdad»: la política, las ciencias, las artes y el amor. En cada uno de ellos, el acontecimiento es absolutamente heterogéneo en relación con el ser, es imprevisible y suspende el recuento de los múltiples que lo constituían. El acontecimiento está del lado del no ser, lo que no está contado en el estado de la situación. Como dice Badiou,

> [...] es parte de la esencia del acontecimiento no estar precedido por ningún signo, sorprendernos con su gracia, sea cual fuera nuestra vigilancia[18].

La Revolución francesa es un ejemplo típico de acontecimiento. Conocemos el detalle de los procesos –económicos, políticos, culturales– que se estaban desarrollando durante los años o las décadas que la precedieron. Estamos en condiciones de movilizarlos para explicar las condiciones en las que se produjo, pero al mismo tiempo, ese acontecimiento continúa siendo irreducible a los saberes de que disponemos en relación con él, hasta retrospectivamente. Pues el saber está del lado del recuento de la situación anterior, mientras que el acontecimiento es, por definición, «supernumerario»; está en su esencia no ser contado. En este sentido, un acontecimiento es siempre más que la suma de los procesos que lo componen.

A menudo se le ha reprochado a Badiou el carácter «milagroso» de su teoría del acontecimiento[19]. Slavoj Žižek hasta ha llegado a sostener que la revelación religiosa era su «paradigma inconfesado»,

[18] Alain Badiou, *Saint Paul*, cit., p. 119.

[19] Véase Daniel Bensaïd, «Alain Badiou ou le miracle de l'événement», en *Résistances. Essai de taupologie générale*, cit.

es decir, el modelo subterráneo que presidió la elaboración de tal teoría. La referencia repetida de Badiou a San Pablo y al camino de Damasco acredita esta hipótesis. El acontecimiento badiousiano es creador de causalidad, pero no procede a su vez de ninguna causalidad que pueda asignársele. Un inconveniente importante de esta tesis es que hace imposible toda reflexión estratégica. Por incierta que sea, la estrategia supone la elección de una línea de conducta sobre la base de los procesos en curso. Ahora bien, en la medida en que el acontecimiento es supernumerario, toda elección de ese género es, por principio, improcedente. La teoría del acontecimiento de Alain Badiou es un ejemplo suplementario de una característica de los pensamientos críticos contemporáneos ya evocada, me refiero a la debilidad o la ausencia en su seno de un pensamiento estratégico. Sin embargo, es importante señalar que si el acontecimiento badiousiano sobreviene *ex nihilo*, el *nihil* en cuestión no está situado en ningún «más allá». Es inherente a la situación que precede el acontecimiento, que siempre es inconsistente o inestable porque se basa en un vacío original. Así, si bien no fue previsible, el acontecimiento que constituyó la Revolución francesa revela la «verdad» del Antiguo Régimen, en cuanto a que estaba inscrito en germen en las profundas desigualdades que lo caracterizaban.

El «sujeto» procede del acontecimiento. Es una de sus consecuencias posibles, sin que ello implique que deriva mecánicamente de él. Peter Hallward, el autor de un libro de referencia sobre el pensamiento de Alain Badiou, define el sujeto de Badiou como «un individuo transfigurado por la verdad que el acontecimiento proclama[20]. El individuo expuesto a un acontecimiento se transforma en sujeto, es decir, que incurre en un proceso de «subjetivación», con la condición del acontecimiento. Para Badiou, la subjetivación tiene (al menos) dos características. La primera es que es colectiva. Más precisamente, Badiou sostiene que la subjetivación que se da como consecuencia de un acontecimiento político es siempre colectiva. En otros dominios en los que los que tienen lugar los «procedimientos de verdad», como el de las artes o el de las ciencias, puede no serlo[21]. Por lo demás, la subjetivación no supone ninguna esencia humana preestablecida; es consecutiva del acontecimiento e implica

[20] Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003, p. 122.

[21] Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, cit., p. 156.

una decisión por parte del individuo de permanecer fiel al acontecimiento. A esto Badiou lo llama la definición del hombre como «programa», es decir, en su condición siempre abierta y por venir[22]. En esto, Badiou se reencuentra con las posiciones de sus dos maestros que son Sartre y Althusser. La afirmación del primero según la cual «la existencia precede a la esencia» consiste en considerar que el hombre construye su esencia cuando ya está en el mundo. Para Badiou, esta construcción se efectúa a la sombra del acontecimiento fundador. La concepción del hombre como programa remite además al «antihumanismo teórico» de Althusser que constituye una crítica radical al esencialismo humanista (bautizado por Badiou como «humanismo animal»). Así, sostiene Badiou,

> el hombre se realiza, no como plenitud ni como resultado, sino como ausencia de sí mismo, sustrayéndose a lo que es y ese sustraerse, ese arrancarse de sí mismo está en el principio de toda grandeza aventurera[23].

Un aspecto determinante de la doctrina badiousiana es que un acontecimiento solo puede identificarse subjetivamente, desde el interior del acontecimiento mismo. Ello implica que la existencia de un acontecimiento en cuanto acontecimiento y no como simple secuencia de hechos causalmente inteligibles, es siempre incierta. Tiene que completarse mediante un acto de nominación forzosamente subjetivo. Ese acto de nominación es lo que Badiou llama una «intervención interpretante», noción que define como «todo procedimiento por el cual un múltiple es reconocido como acontecimiento»[24]. La cuarta categoría del sistema badiousiano, es decir, la fidelidad, interviene precisamente en este contexto:

> Un acontecimiento nunca es compartido, aun cuando la verdad que se infiere de él es universal, porque su reconocimiento *como acontecimiento* es indisociable de la decisión política. Una política es una fidelidad azarosa, militante y siempre parcialmente

[22] Alain Badiou, *Le Siècle*, París, Seuil, 2005, cap. 13 [ed. cast.: *El siglo*, Buenos Aires, Manantial, 2005].

[23] *Ibid.*, p. 240.

[24] Alain Badiou, *L'Être et l'Événement*, París, Seuil, 1988, p. 202 [ed. cast.: *El ser y el acontecimiento*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2008].

no compartida, a la singularidad del acontecimiento, sujeta a una prescripción que solo se autoriza a sí misma. [...] El punto de vista desde el cual se puede pensar una política, el que permite, hasta con ulterioridad, comprender su verdad, es el de sus actores y no el de sus espectadores[25].

La noción de «fidelidad» es omnipresente en la obra de Badiou, lo cual lo sitúa en una tradición de pensamiento teológico, a veces llamado «fideísmo» que considera que el acto de fe es constitutivo de la relación con la trascendencia. El *credo quia absurdum* de Tertuliano (siglos II y III d.C.) que afirma que la creencia en Dios es tanto más auténtica por cuanto la razón se opone a ella es la expresión más radical de esta idea. Entre los pensadores pertenecientes a esta tradición podemos contar fundamentalmente a Pascal, Kierkegaard y Paul Claudel, tres autores citados con frecuencia por Alain Badiou. Desde el momento en que la fidelidad se considera central, también su contraria, la apostasía o la retractación, consecuentemente lo es. Durante un coloquio dedicado a *Logiques des mondes*, Badiou ha afirmado que el verdadero disparador de su reflexión sobre el acontecimiento fue la retractación de mayo de 1968 por parte de muchos de sus protagonistas[26].

En la perspectiva de Badiou, solo hay verdadero sujeto en la fidelidad a un acontecimiento. Esto implica que muchos individuos nunca serán auténticos sujetos, ya sea porque no tuvieron la oportunidad de estar expuestos a un acontecimiento, ya sea porque, habiendo estado expuestos a uno, no dieron pruebas de su fidelidad a él. Aquí estamos ante la dimensión más aristocrática o nietzscheana del pensamiento de Badiou, quien reserva la jerarquía de sujetos para un pequeño número de individuos. Tanto en la izquierda como en la derecha, no faltan los comentaristas de su obra que le reprochan este espíritu aristocrático[27]. No obstante, hay que destacar que, para Badiou, toda persona, sea cual fuere su procedencia, es susceptible de ser capturado por un acontecimiento y de experimentar un proceso de subjetivación. Sea como fuere,

[25] Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, cit., p. 33.

[26] Coloquio «Autour de *Logiques des mondes*», organizado por David Rabouin y Frédéric Worms, 24 de noviembre de 2006, École Normale Supérieure, París.

[27] Alex Callinicos y Philippe Raynaud son dos de los que le reprochan a Badiou su aristocratismo. Véase, de Alex Callinicos, *The Resources of Critique*, cit., p. 101 y, de Philippe Raynaud, *L'Extrême Gauche plurielle*, cit., p. 153.

el acontecimiento badiousiano, lo mismo que los sujetos que surgen de él, tiene la característica de ser raros. Siempre corresponden al orden de la excepción.

Alain Badiou es un pensador de lo universal, pero su versión de lo universal es paradójica. San Pablo, en quien Badiou ve al fundador del universalismo, en su Epístola a los Gálatas pronuncia la célebre fórmula según la cual «ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni hombres libre, ni hombre ni mujer...» (Gálatas 3, 28). El acontecimiento Cristo suspende las diferencias y provoca el advenimiento de una «multiplicidad puramente genérica» que iguala las condiciones. Esto no le impide a San Pablo ser pragmático y dar pruebas de una «diferencia tolerante a las diferencias» que existen entre las comunidades cristianas donde él procura mantener la unidad[28]. De todas maneras, lo esencial es que el acontecimiento Cristo revoca las identidades y da lugar a un universalismo que se dirige a todos. Por otro lado, el acceso al universalismo badiousiano se logra forzosamente por la vía subjetiva. Según el filósofo, la verdad es siempre militante. Esto no significa que una verdad que valga por sí misma, en un segundo tiempo, sea respaldada y propagada por apóstoles convencidos. Para Badiou, no hay verdad si no es militante. El filósofo recusa el relativismo que prevalece en muchas de las corrientes «posmodernas» contemporáneas. Según estos últimos, conceptos tales como el de «verdad» o «lo universal» son, en el mejor de los casos, falaces, y en el peor, concesiones al imperialismo occidental. Para Badiou, nada de esto es cierto. Sin embargo, el universalismo elaborado por el autor de *Logique des mondes* atribuye un papel central a la subjetividad. Esta, lejos de ser un obstáculo para el surgimiento de lo universal, es una de sus condiciones de posibilidad.

Desde el punto de vista de Badiou, la «forma partido» hoy ha sido superada. En el siglo XX, la política revolucionaria había adoptado la forma de los partidos que tenían por objeto enfrentar al Estado en su propio terreno, tomar sus riendas y desde allí emprender su debilitamiento. Este esquema estratégico remite en última instancia al carácter central que tuvo durante el siglo pasado lo que Badiou llama el «paradigma de la guerra»[29]. Lo cual lo lleva a afirmar: «El siglo XIX ha anunciado, soñado, prometido; el siglo XX ha declarado, en cambio, que hacía, aquí y ahora». El problema es que rea-

[28] Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, cit., p. 106.

[29] Alain Badiou, *Le Siècle*, cit., p. 56.

lizar aquí y ahora lo que se había sido soñado anteriormente significó marcar la realidad de la mayor brutalidad. Antes de que los partidos revolucionarios se volvieran rutinarios y llegaran a ser «partidos Estado», se cometieron atrocidades sin precedente. En el momento actual, la cuestión esencial es saber si es posible una política revolucionaria sin partido[30]. Alain Badiou no es un libertario, no defiende la libre eclosión de las espontaneidades revolucionarias. Una política sin partido no significa una política sin organización. Significa una política sin ninguna relación con el Estado. Esto implica negarse a participar de las elecciones y abandonar el paradigma leninista en vigor en la izquierda revolucionaria, cuyo elemento central es tomar el poder del Estado mediante la insurrección armada.

Entre los nuevos actores de la transformación social, Badiou considera que los indocumentados desempeñarán en el futuro un papel decisivo. Se trata, no solamente de los indocumentados que se encuentran hoy en el territorio de los países desarrollados, sino también, por ejemplo, de los campesinos chinos que emigran ilegalmente hacia las ciudades. Los indocumentados concentran en ellos todas las contradicciones del capitalismo contemporáneo y, en ese sentido, son «inconciliables» con el sistema. Los países ricos no tienen otra posibilidad que emplearlos clandestinamente a fin de bajar el costo de la mano de obra y de disciplinar la fuerza de trabajo. Al mismo tiempo, esos mismos países no dejan de reforzar el control en las fronteras y de organizar viajes de extradición que tienen muy poco efecto en la amplitud y la dirección de los flujos migratorios. Sostener las luchas de los indocumentados equivale, en consecuencia, a profundizar esta contradicción inherente al capitalismo y, por lo tanto, a acentuar su desestabilización.

Slavoj Žižek: cuando Lenin se encuentra con Lacan

Slavoj Žižek es la estrella insoslayable de los pensamientos críticos contemporáneos. Desde Buenos Aires a París, pasando por Nueva York, Nueva Delhi o Liubliana (la ciudad de donde es originario), un gentío se presenta para asistir a sus conferencias[31]. Esta atracción se debe en parte al «estilo» de pensamiento del filósofo

[30] Alain Badiou, *Abrégé de métapolitique*, cit., p. 138.

[31] Véase Rebecca Mead, «The Marx Brother», *The New Yorker*, 5 de mayo de 2003.

esloveno quien mezcla las referencias abstrusas al pensamiento de Schelling o de Lacan, con ejemplos sacados de la cultura popular –cine de Hollywood, novela negra o de ciencia ficción y bromas de todo tipo–, todo ello matizado con citas semiprovocativas de Stalin o Mao. Esta estrategia intelectual apunta a desdibujar las fronteras entre la cultura «legítima» y la cultura «popular». Asimismo, Žižek ha sido el objeto o el protagonista de varios documentales, entre ellos, uno notable; *Pervert's Guide to Cinema* (2006), en el cual el filósofo presenta sus análisis parodiando escenas clásicas de la historia del cine[32]. Además, la fiesta de los miércoles de una discoteca de Buenos Aires lleva su nombre.

Žižek es un filósofo intensamente internacional. Realizó una parte de sus estudios en Francia, en la Universidad de París-VIII, dirigido por Jacques-Alain Miller (el yerno y albacea intelectual de Lacan) con quien además se analizó. Escribe y publica en inglés. De los pensadores que evocamos en esta obra, es el único procedente de la Europa del Este. Por razones comprensibles, el pensamiento crítico no ha dado lo mejor de sí en esa parte del mundo, aun cuando es evidente que están operando numerosos elementos de recomposición. Un análisis en profundidad de la obra de Slavoj Žižek implicaría comprender más en detalle la relación que mantiene con su país de origen. Pues decir que un intelectual es internacional no significa que no sea, simultáneamente, el producto de un contexto nacional o regional. Su modo de internacionalizarse está, en realidad, estrechamente correlacionado con la región de donde proviene, es decir, fundamentalmente con el lugar que ocupa esta región en el plano económico, político y cultural dentro del sistema-mundo contemporáneo.

Un aspecto determinante del pensamiento de Žižek es su defensa del *cogito* cartesiano. *The Ticklish Subject [El espinoso sujeto]*, una de sus obras importantes (subtitulada «El centro ausente de la ontología política»), comienza con la siguiente declaración: «Un espectro se cierne sobre la academia occidental... el espectro del sujeto cartesiano»[33]. El filósofo asimila la cuestión de «sujeto» con el espectro del comunismo con que empieza el *Manifiesto comunista* de

[32] Véase también el documental de Astra Taylor, *Žižek!* (2005).

[33] Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, Londres y Nueva York, Verso, 1999, p. 1 [ed. cast.: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001].

Marx y Engels, un modo de decir que el asunto es importante... Descartes, como sabemos, ha formulado una célebre posición filosófica al declarar *«Cogito, ergo sum»*, «Pienso, luego existo». La idea de un sujeto soberano, transparente para sí mismo y racional es uno de los fundamentos de la modernidad que no solo se encuentra en el corazón del proyecto de la Ilustración, sino que además sustenta numerosos movimientos de emancipación del siglo XIX, entre otros, el liberalismo, el marxismo y el anarquismo[34]. Las críticas contra esta concepción del sujeto nunca escasearon, ya fuera que procedieran del interior mismo de la tradición filosófica (Nietzsche, por ejemplo) ya fuera desde corrientes como el feminismo, que denunció tempranamente el carácter «genérico» del *cogito*[35].

Sin embargo, después de la Segunda Guerra Mundial, el cuestionamiento de la Ilustración y de la teoría del sujeto que la acompaña tomó un giro nuevo. Las atrocidades de que fue teatro la contienda comenzaron a vincularse con la modernidad misma. Los representantes de la Escuela de Fráncfort –con Adorno y Horkheimer a la cabeza– llegan a considerar las cámaras de gas como la expresión última de la racionalidad «instrumental» moderna. Después de haber servido a la emancipación, la razón se habría vuelto contra sí misma y se habría hecho cómplice de los peores crímenes contra la humanidad. El estructuralismo y el postestructuralismo, si bien no se concentran, o solo lo hacen ocasionalmente, en la «barbarie moderna», desarrollan también una crítica del humanismo. El «antihumanismo» teórico de Althusser o la «muerte del hombre» profetizada por Foucault son dos expresiones de esa crítica. El punto de vista postestructuralista que domina la «academia occidental», para retomar la expresión de Slavoj Žižek, considera al sujeto como una unidad «descentrada». En esta perspectiva, existe una multiplicidad irreducible de posiciones subjetivas que ningún «centro» unifica. El *cogito* se ha desintegrado literalmente. El «descubrimiento» del inconsciente por parte de Freud y la importancia atribuida al lenguaje en la filosofía de la segunda mitad del siglo XX han consolidado esta tendencia. Para emplear una fórmula de Jacques Derrida, digamos que, desde entonces, el sujeto se percibe como un «función del lenguaje»[36].

Žižek se opone a esta desintegración del sujeto. Por supuesto, esto no equivale a decir que el filósofo esloveno preconice un retorno puro y simple al humanismo moderno, en su forma cartesiana ni en ninguna otra. Žižek somete el *cogito* a un tratamiento lacaniano. Por otra parte, interpreta todo a la luz de las categorías del autor de los *Écrits*. Para Žižek, el «sujeto» no es una «sustancia», aunque fuera «pensante» como lo afirma Descartes. No es una entidad real, sino un «vacío» hecho de pura «negatividad». El sujeto aparece en la interfaz de los «Real» y de lo «Simbólico». Estos dos conceptos que Žižek toma de Lacan son cruciales en su enfoque. Lo Real nos es incognoscible: designa el mundo anterior a toda categorización o clasificación, es decir, un mundo prelingüístico. Lo Simbólico, por su parte, es la instancia en que se pone en orden lo Real. Cuando uno habla corrientemente de la «realidad», se está refiriendo a lo Simbólico, puesto que lo Real mismo no nos es accesible. Lo Simbólico representa el «asesinato de la cosa», dice Lacan, en el sentido de que mata la cosa en cuanto cosa pues la vuelve inteligible (y con ello la cosa deja de ser algo de competencia de lo Real). Sin embargo, lo Real nunca no se deja simbolizar por entero, algo en él resiste. Lo que el psicoanálisis llama «traumatismo» designa los casos de intrusión o de irrupción brutal de lo Real en el orden de lo Simbólico. Tal intrusión es siempre posible y tiene la capacidad de convulsionar lo Simbólico. Desde este punto de vista, lo Simbólico está pues forzosamente abierto. Persiste en el tiempo, pero con la condición de que lo Real conflictivo resurja.

El sujeto se forma, según Slavoj Žižek, en la distancia que separa lo Real de lo Simbólico[37]. Esta distancia supone que lo Simbólico difiere de lo Real, lo cual permite que surja la subjetividad. Si lo Real y lo Simbólico fueran idénticos o si lo Simbólico estuviera encerrado en sí mismo, no sería concebible ninguna posición subjetiva. Según Žižek, el sujeto es un «mediador evanescente» *(vanishing mediator)*[38]. Fredric

[34] Véase sobre esta idea Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1992 [ed. cast.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996].

[35] Vease Joan Scott, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Men*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1997.

[36] Jacques Derrida, *La Voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, París, Presses Universitaires de France, 2003 [ed. cast.: *La voz y el fenómeno*, Valencia, Pre-Textos, 1985].

[37] Tom Myers, *Slavoj Žižek*, Londres, Routledge, 2003, p. 28.

[38] Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*, Londres y Nueva York, Verso, 2007 [ed. cast.: *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1996].

Jameson retoma este concepto para designar todo fenómeno que permite que surja otro fenómeno y que desaparece una vez cumplida esa tarea. Jameson hace uso de este concepto en su interpretación de la tesis de Max Weber referente a la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Para Weber (según la relectura de Jameson), el protestantismo constituye la condición del advenimiento del capitalismo. No obstante, una vez aparecido, este acelera la desaparición del protestantismo, pues el capitalismo favorece el proceso de secularización[39]. El protestantismo es pues un «mediador evanescente» del capitalismo.

Lo que sostiene Žižek es que el sujeto tiene una estructura semejante. En la medida en que lo Real es incognoscible para el sujeto, este lo experimenta como «pérdida». Frente a esa nada, a fin de no hundirse en la locura, el sujeto construye lo Simbólico[40]. Para ello, se exterioriza en un lenguaje y la «palabra» es la instancia por la cual se pone en marcha la simbolización:

> [...] Al pronunciar una palabra *(word)*, el sujeto contrae su ser fuera de sí mismo; coagula el núcleo de su ser *(the core of his being)* en un signo exterior. En un signo (verbal), me encuentro fuera de mí mismo, sitúo mi unidad fuera de mí, en un significante que me representa[41].

Al exteriorizarse, el sujeto crea el objeto (lo Simbólico) pero, en ese mismo movimiento, deja de hallarse frente a él, precisamente porque se ha exteriorizado. Desaparece pues la separación entre el sujeto y el objeto y esas dos instancias quedan pues inextricablemente mezcladas Esto implica, entre otras cosas, que el lugar del sujeto queda vacío. Y por ello podrá ser ocupado o reivindicado sucesiva o simultáneamente por los actores más diversos[42]. Como Jacques Rancière, Slavoj Žižek considera que el sujeto no es un colectivo concreto, realmente existente. Es la condición para que puedan formarse individualidades o colectivos concretos. Pero para que ello ocurra, su lugar debe permanecer formalmente vacío.

[39] Véase Fredric Jameson, «The Vanishing Mediator, or Max Weber as Storyteller», en *The Ideologies of Theory. Essays 1971-1986*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

[40] Tom Myers, *Slavoj Žižek*, cit., p. 36.

[41] Slavoj Žižek, *The Invisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, Londres, Verso, 2006, p. 43.

[42] Tom Myers, *Slavoj Žižek*, cit., p. 40. La idea según la cual el centro de las sociedades democráticas tiene la particularidad de estar vacío la toma prestada Žižek de Claude Lefort, quien la formula en *L'Invention démocratique*, cit.

Un corolario de la teoría del sujeto de Žižek es su concepción de la ideología. Clásicamente, la ideología designa la brecha existente entre una realidad y la manera en que los individuos se la representan, en este caso, de manera tendenciosa o «ideológica». Esta deformación puede estar ligada a la posición de clase de los individuos o a otra causa, pero, en todos los casos, se opera sin que las personas implicadas lo adviertan. La crítica filosófica y política se sitúa en la brecha que separa estas dos instancias. Su función es atraer la atención de las víctimas de una ideología para señalarles que sus representaciones de la realidad están erradas. Según el filósofo alemán Peter Sloterdijk, que le sirve a Žižek de punto de partida, ese modelo clásico de la ideología ya no funciona en las sociedades posmodernas[43]. Ello se debe a que hoy los individuos saben perfectamente que el discurso que les ofrecen los medios y la clase política es falaz. Ya no se dejan engañar, lo cual, para Sloterdijk implica que nuestra época es la de un cinismo generalizado que ha sucedido a la era de las ideologías. Ese cinismo plantea el problema de la eficacia de la crítica a la actualidad. Si todo el mundo sabe que la representación dominante de la realidad no es la «verdadera» realidad, la crítica, ¿tiene aún alguna razón de ser?

Según Žižek, la teoría de la ideología de Sloterdijk es errada como lo es su diagnóstico de la época en que vivimos que, en su opinión, dista mucho de ser «postideológica»[44]. El cinismo, ciertamente, es una actitud ampliamente difundida. Con todo, atendiendo a lo que es la ideología, es un error suponer que ese cinismo, por generalizado que esté, basta para hacernos caer en una era postideológica. Porque la ideología no es, primero, un asunto de representaciones; es una cuestión de actos. El argumento de la apuesta de Pascal permite clarificar este punto. Este argumento consiste en un cálculo de utilidad, en el sentido de la economía neoclásica, y sostiene que siempre es más conveniente para el individuo creer en Dios pues, si Dios existe, el beneficio que proporciona la creencia es in-

[43] Peter Sloterdijk, *Critique de la raison cynique*, París, Christian Bourgois, 2000 [ed. cast.: *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2009].

[44] Slavoj Žižek, «The Spectre of Ideology», en Slavoj Žižek (ed.), *Mapping Ideology*, Londres, Verso, 1994, reimpreso en Elizabeth Wright y Edmond Wright (eds.), *The Žižek Reader*, Oxford, Blackwell, 1999.

menso (el paraíso), así como es inmenso el costo de la incredulidad (el infierno). En cambio, importa muy poco que uno haya creído o no en Dios, si en realidad no existe. En consecuencia, todo ser razonable debe creer en Dios. El problema, por supuesto, es que la creencia no es algo que se obtiene por encargo. Uno no puede creer a voluntad. Hace falta contar con la fe verdadera. La respuesta de Pascal a esta problema es bien conocida: «Rezad y atontaos y la fe vendrá por añadidura»[45].

El argumento de la apuesta con frecuencia ha sido interpretado como una demostración de la influencia de los comportamientos de un individuo en sus estados mentales. La plegaria interioriza su propio contenido, que se transforma progresivamente, gracias a repetición, en creencia auténtica. Sin embargo, la apuesta de Pascal puede interpretarse de otro modo. Según Žižek, lo que muestra su razonamiento no es que nuestros comportamientos tengan la capacidad de producir representaciones en nuestro espíritu. Lo que muestra es que con frecuencia tememos representaciones en nuestro espíritu antes de saber que las tenemos. Contrariamente a lo que supone, cuando se arrodilla para rezar, el individuo ya cree en Dios. Cuando imagine que está comenzando a creer, solo estará reconociendo una creencia que ya estaba presente en él. Porque lo que cuenta no es el estado mental sino el acto. Esta es la razón por la cual nuestra época continúa estando saturada de ideologías. Si bien reina el cinismo, los individuos continúan comportándose como si las ideologías estuvieran en vigor. La teoría de los «aparatos ideológicos del Estado» de Althusser puede interpretarse a la luz de este argumento[46]. Althusser distingue los «aparatos ideológicos del Estado» –escuela, Iglesia, medios, familia– de los «aparatos represores del Estado» que son la policía, el ejército o las cárceles. Los primeros tienen la función de garantizar la adhesión al orden existente por la vía ideológica, «naturalizando» ese orden a los ojos de quienes viven en él. Žižek afirma que los aparatos ideológicos del Estado producen una adhesión al sistema aun antes de que el individuo lo advierta. Se trata de una creencia «anterior» a la creencia. El síntoma que revela la existencia de esta «precreencia» es la actividad del individuo, que atestigua su adhesión al orden existente, por más arraigada que esté en él la distancia cínica respecto de ese orden.

[45] Blaise Pascal, *Pensées*, París, Le Livre de poche, 2000, § 233.

[46] Slavoj Žižek, «The Spectre of Ideology», cit., p. 66.

Slavoj Žižek se dice marxista, lo cual es relativamente raro en un intelectual formado en el antiguo bloque del este, quien además fue un disidente en su país durante la era soviética. Una consecuencia de este hecho es que defiende la tesis de que «en última instancia» la economía es determinante, tesis que, aunque con formas diversas, se encuentra en el corazón del paradigma marxista desde sus orígenes. Más precisamente, Žižek sostiene que la forma de opresión que se ejerce en el terreno económico, es decir, la explotación, tiene la primacía sobre las demás formas de dominación. Pero hay una segunda postura que enfrenta al filósofo con la *doxa* en vigor en la «academia occidental» y es su voluntad de rehabilitar al sujeto cartesiano. La tesis de que la infraestructura determina la superestructura ha dominado los pensamientos críticos tanto tiempo como ha perdurado la hegemonía del marxismo en su seno, es decir, durante mucho tiempo. A partir de los años setenta, la idea de que la dominación es plural fue imponiéndose progresivamente hasta el punto de convertirse en una nueva *doxa*. Varios factores han contribuido a esta evolución. Desde aquella época, asistimos a una proliferación de los «frentes secundarios» que ha debilitado el carácter central que se le atribuía hasta entonces al enfrentamiento entre el capital y el trabajo. Para colmo, las transformaciones sociotécnicas profundas, tales como el surgimiento de los medios de comunicación masiva, ha situado la cultura en el corazón de la vida (pos)moderna. La sociología de Pierre Bourdieu es típica de esta tendencia. Bourdieu sostiene que el mundo social está compuesto de diferentes «campos» sociales, cada uno de los cuales goza de una «autonomía relativa» en relación con los demás. Esto supone, sobre todo, que en cada uno de ellos circulan capitales particulares, ninguno más determinante que los otros.

Desde el punto de vista de Žižek, los pensamientos críticos han ido demasiado lejos en la pluralización de las formas de dominación. Hasta tal punto que ya no son capaces de comprender la especificidad del capitalismo en cuanto sistema. La dominación es indiscutiblemente plural. De todos modos, lo que confiere su particularidad al capitalismo es que todas las formas de dominación están sostenidas por un fenómeno que les da la misma «coloración» y ese fenómeno es la acumulación del capital[47]. Es verdad que los pensadores críticos contem-

[47] Slavoj Žižek, «Holding the Place», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony and Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, cit., p. 320.

poráneos reconocen la existencia de la explotación económica, pero la consideran un tipo de opresión entre otras, en el mismo plano que la dominación masculina o el racismo. Para Salvoj Žižek, este es un error. La explotación no es un tipo de opresión como las demás, sino la lógica de conjunto que sustenta todas las explotaciones. Por ello, como lo atestigua su obra de título elocuente *Plaidoyer en faveur de l'intolérance [En defensa de la intolerancia]*[48], el filósofo esloveno se muestra muy crítico del «multiculturalismo» ambiente.

Žižek hace suyo el argumento marxista de la «reificación» o «cosificación» desarrollado particularmente por Lukács en *Historia y conciencia de clase* (1923). Allí Lukács sostiene:

> [...] la actividad del hombre –en una economía mercantil consumada– se objetiva con relación a él, llega a ser una mercancía sometida a la objetividad, ajena a los hombres, de las leyes sociales naturales y debe realizar sus movimientos tan independientemente de los hombres como cualquier bien destinado a satisfacer necesidades que se han convertido en cosa comercial[49].

En el capitalismo, la actividad humana adquiere la categoría de «cualquier bien», es decir, la condición de una mercancía. El fetichismo de la mercancía contamina el conjunto de las esferas de actividad y de las acciones humanas. Según Žižek, ello tiene una consecuencia simple:

> En una palabra, estoy a favor de «volver a darle prioridad a la economía», no en detrimento de las cuestiones que plantean las formas posmodernas de politización, pero precisamente a fin de crear las condiciones para que puedan satisfacerse más efectivamente las exigencias feministas, ecologistas, etcétera[50].

No se trata aquí de minimizar la importancia de las luchas feministas, ecologista ni de otro tipo. Con frecuencia sus adversarios presentan la tesis de la determinación «en última instancia, económica» como una voluntad de degradar esas otras formas de lucha, lo cual, según el filósofo es falso. Sencillamente, en la medida en que esas formas de opresión revisten una connotación particular en un régimen capitalista, no pueden disociarse de la lucha general contra la cosificación. Esta última constituye el trasfondo sobre el que luego se despliegan las demás luchas, razón por la cual es necesario considerarla central.

Slavoj Žižek desarrolla una crítica feroz de las teorías del «antipoder» que han proliferado a lo largo de la década de 1990 y comienzos de la siguiente. Estas teorías sostienen que la toma del poder del Estado es no solo vana –ya que hoy el poder está diseminado en el conjunto del cuerpo social y no concentrado en él–, sino, además, portadora de catástrofes. Indirectamente, estas teorías retoman la argumentación «antitotalitaria» que alcanzó gran prestigio entre los «nuevos filósofos» y sostienen que el estalinismo, lejos de ser una «degeneración» de la Revolución rusa, estuvo presente desde sus orígenes y tal vez, hasta estuvo presente desde la Revolución francesa.

Žižek cree, en cambio, que los pensadores del antipoder teorizan la derrota con anticipación[51]. La han interiorizado y naturalizado hasta tal punto que se han vuelto incapaces de imaginar algo más que las «zonas de autonomía temporales» situadas en las «márgenes» del sistema[52]. Žižek desaprueba la crítica del «estadocentrismo» cuyos orígenes, como vimos, se remontan (por lo menos) a Michel Foucault. Y convoca, más allá de la «nueva izquierda» y su concepción «descentrada» del poder, a reexaminar la concepción del poder y del Estado del marxismo clásico y, principalmente, la de Lenin. Hoy Marx ha sido ampliamente rehabilitado, después de la degradación que sufriera durante la década de 1980 y parte de la siguiente. Žižek reclama que la izquierda radical reintegre ahora la figura de Lenin[53]:

> Lo que tienen en común un verdadero leninista y un conservador, es que los dos rechazan lo que podríamos llamar la «irresponsabilidad» de la izquierda liberal, la que defiende los grandes pro-

[48] Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance,* Montpellier, Climats, 2007 [ed. cast.: *En defensa de la intolerancia,* Madrid, Sequitur, 2008].

[49] Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe,* París, Minuit, 1974, p. 114 [ed. cast.: *Historia y conciencia de clase,* México, Grijalbo, 1983].

[50] Slavoj, Žižek, *The Ticklish Subject,* cit., p. 356.

[51] *Ibid.,* p. 233.

[52] Sobre las «zonas de autonomía temporales», véase Hakim Bey, *TAZ: zone autonome temporaire,* Combas, Éclat, 1998.

[53] Véase Slavoj Žižek, *Žižek on Lenin. Revolution at the Gates. The 1917 Writings,* Londres Verso, 2004 [ed. cast.: *Repetir Lenin,* Madrid, Akal, 2004].

yectos de solidaridad, de libertad, etcétera, pero se eclipsa cuando hay que pagar el precio de todas estas cosas tomando medidas políticas concretas y, frecuentemente, «crueles»[54].

Durante la Revolución rusa, Lenin tuvo la valentía de asumir la dirección efectiva del Estado. Lejos de limitarse a una celebración romántica del «acontecimiento Octubre», trató de trasponer los efectos en un orden social y político duradero. Esto es lo que explica su semejanza con San Pablo, quien también bregó por hacer perseverar el «acontecimiento Cristo» en el tiempo organizando la Iglesia. Žižek llama a esta transposición del acontecimiento en un orden durable con un fórmula provocadora: el «buen terror». Según él, la particularidad que distingue a un acontecimiento auténtico es que siempre tiene un costo.

Posfeminidades

Desde sus orígenes, el feminismo ha sido un dominio inclinado a la innovación teórica. Ello puede deberse, como lo ha sugerido Joan Scott, a que, en la época moderna, la condición de las mujeres reposa en una paradoja fundadora, difícil de manejar en el plano político pero intelectualmente estimulante. Por un lado, las feministas, desde Olympe de Gouges –la redactora de la «Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana» de 1791– sostienen que las diferencias de sexo y género no son en modo alguno pertinentes y que en ningún caso podrían legitimar la ausencia de derechos políticos para las mujeres. Por el otro, en la medida en que se presentan en el espacio público defendiendo su condición de mujeres, convocando a que las mujeres se movilicen para obtener sus derechos, están introduciendo de hecho esa diferencia. Ese ir y venir paradójico –*Only paradoxes to Offer* es el título de la obra de Joan Scott, tomada de una expresión empleada por la misma Olympe de Gouges– entre abolición y aceptación de la diferencia es una de las líneas de fuerza (no la única) que atraviesan la historia del feminismo. Pero ese mismo ir y venir está también en el origen de una gran sofisticación teórica concentrada en resolver esa paradoja que aún hoy dista mucho de haberse agotado.

[54] Salvoj Žižek, *The Ticklish Subject*, p. 236.

Por supuesto, no intentaré aquí hacer justicia al conjunto de la producción feminista contemporánea[55]. Tendremos que dejar fuera muchas corrientes del feminismo, entre ellas el feminismo negro *(black feminism)* cuya particularidad consiste en interrogar la doble opresión de que son víctimas las mujeres negras y las relaciones que mantienen con quienes –mujeres blancas y hombres negros– están sometidos a solo una de esas formas de opresión[56]. Tampoco abordaremos el feminismo marxista que, aunque aún sigue siendo influyente, sin duda, lo es mucho menos que en los años sesenta y setenta[57]. Como es de imaginar, lo propio del feminismo marxista es aliar el análisis de sexo y género con el análisis de clase. Del corpus feminista actual, hemos decidido presentar a tres pensadoras particularmente interesantes desde el punto de vista de la problemática del «sujeto de la emancipación»: Donna Haraway, Judith Butler y Gayatri Ch. Spivak. Estas tres autoras tienen un rasgo en común: cruzan las temáticas feministas «clásicas», como el problema de la especificidad de la opresión de las mujeres con cuestionamientos surgidos de otras corrientes de pensamiento. Spivak si sitúa así en el cruce del feminismo y el poscolonialismo, Donna Haraway pone en contacto el feminismo con la filosofía de las ciencias y de las técnicas y Butler reconfigura el feminismo apelando a conceptos de Foucault, Derrida y Lacan. Estos mestizajes teóricos muestran hasta qué punto está presente aún hoy la paradoja fundadora identificada por Joan Scott.

Donna Haraway: ¿cyborgs de todos los países?

Donna Haraway es célebre en el mundo anglosajón y su reputación se extiende por todos los rincones del planeta. Un signo indiscutible de su notoriedad es que en un film animado japonés de «culto» *Ghost in the Shell 2* aparece el personaje de una científica

[55] Sobre introducciones sintéticas dedicadas al feminismo contemporáneo, consúltese, por ejemplo, Chris Beasley, *What is Feminism? An Introduction to Feminist Theory*, cit. y Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, cit.

[56] Sobre el *black feminism*, véase la antología presentada por Elsa Dorlin, *Black feminism/Anthologie du féminisme africain-américain. 1975-2000*, París, L'Harmattan, 2008.

[57] Véase Stevi Jackson, «Marxism et féminisme» en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, cit., y «Marxism and Feminism», en Bidet y Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism*, cit.

forense que lleva su nombre y se le parece físicamente. En la cultura popular son habituales las referencias a sus ideas, mientras proliferan los foros de discusión dedicados a ella en Internet (y en otros medios). Haraway pertenece al club muy exclusivo de pensadores contemporáneos cuyas teorías son objeto de una doble apropiación, una académica y otra popular. El primero de sus textos traducidos al francés, por lo que sabemos, fue publicado por la revista *Futur antérieur* en 1992. Pero solo en la segunda mitad de la primera década de este siglo sus obras comienzan a aparecer en Francia.

Donna Haraway es bióloga de formación, lo cual no ha dejado de influir en sus teorías. Ella misma se reivindica como perteneciente al «ecofeminismo», una de las corrientes de pensamiento más interesantes aparecidas en las últimas décadas. Como su nombre indica, el ecofeminismo apunta a combinar las preocupaciones feministas y ecologistas. En sus comienzos se trató de una creación francesa. En 1974, Françoise d'Eaubonne, cofundadora además del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR) utiliza el término por primera vez en su obra *Le Féminisme ou la mort*[58]. En él convoca a las mujeres a realizar una «revolución ecológica» para salvar el planeta. Desde entonces, esa corriente ha adoptados formas variadas. Algunas pensadoras han hecho la analogía entre la dominación de las mujeres y la de la naturaleza por parte de los hombres afirmando que ambos son casos particulares de la misma voluntad de poderío masculina. A partir de esa idea, una autora como Karen Warren ha elaborado una ética –cercana a la ética del *«care»* [ética de la atención o el cuidado del otro]– que procura liberarse de los sesgos sexistas tanto respecto de las mujeres como de la naturaleza. Otras corrientes ecofeministas se apoyan en la metáfora de la «madre Tierra», «Gea» o «Gaya» en la mitología griega, «Pachamama», en la quechua. Estas corrientes incluyen frecuentemente una dimensión «espiritual» que busca recobrar una unidad orgánica perdida con la tierra más allá de las destrucciones inducidas por la modernidad. Otras corrientes, partidarias de un ecofeminismo socialista o marxista, consideran que el capitalismo es la fuente de opresión de las mujeres y la causa principal de la crisis ecológica. En esta perspectiva, la liberación de las mujeres y la instauración de un modo de producción sustentable están estrechamente entrelazadas.

[58] Véase Carolyn Merchant, *Radical Ecology*, cit., cap. 8.

La variante ecofemista desarrollada por Donna Haraway procede de una reflexión acerca de la tecnología. La autora no repudia de plano la civilización industrial y la modernidad, pero tampoco se suma a la aceptación «positivista» de todos los progresos de la técnica. Se opone a lo que llama la «mitología de los orígenes» que somete a crítica el presente y el futuro en nombre de un pasado supuestamente intacto, es decir, exento de la intrusión de la técnica en la naturaleza. Haraway se opone tanto al corolario de esta mitología, me refiero a la teleología, que considera la técnica y las evoluciones sociales a las que da lugar como portadoras de progreso en sí mismas. Lo que nos hace falta, afirma Haraway, es una política de las tecnociencias, dicho de otro modo, una *tecnopolítica*. En su opinión, la «biopolítica» identificada por Michel Foucault como la nueva forma del poder surgida en el siglo XIX, que se aplica sobre los cuerpos y las poblaciones (a diferencia del poder «disciplinario» cuyo objetivo eran los territorios) hoy ha perdido vigencia. En la actualidad, el poder es tecnocientífico y ya no se relaciona con la vida «nuda». Esto significa que se ejerce por intermedio de la técnica sobre las entidades técnicas en que se han transformado los seres humanos.

En su perspectiva, la figura emancipadora central de nuestro tiempo, a la vez real y utópica, es el *cyborg*. Su texto más célebre se titula *Cyborg Manifesto [Manifiesto para cyborgs]* y lleva el siguiente subtítulo: «La ciencia, la tecnología y el feminismo socialista a fines del siglo XX»[59]. Otro de sus artículos famosos lleva el título «Las promesas de los monstruos». Trata de los seres «híbridos», entre ellos los monstruos y los organismos cibernéticos que pueblan el mundo contemporáneo. Un *cyborg* –contracción de *cybernetic organism*– es un cruce de hombre y de máquina que posee componentes naturales y artificiales. El término se empleaba en la robótica de los años sesenta, pero su difusión se debe también a que ya se lo usaba antes en la literatura de ciencia ficción. Según Donna Haraway, todos somos, en ciertos aspectos, *cyborgs*. Ciertamente, somos seres vivos, pero estamos compuestos asimismo por «prótesis» que ejercen diversas funciones en nuestros organismos, algunas de ellas, en ciertos casos, vitales. También nuestro ambiente está constituido por objetos técnicos que se han

[59] Véase Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», en D. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991 [ed. cast.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995].

vuelto insoslayables: ordenadores, vehículos, telecomunicaciones, etcétera. Mediante el concepto del *«cyborg»*, Haraway propone reconfigurar nuestra representación de la realidad. Esta ya no está formada, de un lado, por los seres vivos y, del otro, por las máquinas que entrarían ocasionalmente en relación. La imbricación de lo natural y lo artificial hoy es la regla y su separación una excepción que se va haciendo cada vez más rara. Por ello se ha vuelto indispensable elaborar una nueva «ontología» –de conformidad con el progreso de la técnica– que nos indique principalmente las decisiones políticas que se imponen en el contexto actual.

Donna Haraway inscribe su teoría de los *cyborgs* en la historia general de los movimientos de emancipación. Su objetivo es, según sus propias palabras «contribuir a la cultura socialista feminista» contemporánea por intermedio de esta teoría. Por otra parte, la primera versión del *Cyborg Manifesto* había aparecido por primera vez en 1985 en la *Socialist Review*, una publicación afín al marxismo crítico estadounidense. Por supuesto, nosotros no elegimos ser *cyborgs;* estos son «los hijos ilegítimos del militarismo y del capitalismo patriarcal»[60]. La técnica siempre tiene un lado oscuro, pues su desarrollo está vinculado con el armamento y la innovación industrial. Para colmo, su dimensión «patriarcal» es evidente puesto que procede de la voluntad de someter la naturaleza. Al mismo tiempo, por dudosa que sea la ascendencia de los *cyborgs*, una vez admitida su existencia, nada impide explorar sus potencialidades políticas. Como numerosos pensadores críticos contemporáneos, Haraway suscribe al paradigma estratégico del *desvío*. Los orígenes de ese paradigma se remontan a las vanguardias artísticas del siglo XX y particularmente al situacionismo. Consiste en desviar un objeto o un discurso de su función primaria con el propósito de subvertir el contenido y conferirle una connotación política o artística nueva. Así, aunque los *cyborgs* estuvieron inicialmente en connivencia con el capitalismo, ello no excluye que permitan trascender ciertas aporías en las que han quedado atrapados en la actualidad los defensores de la ecología y de un socialismo radical.

La figura del *cyborg* surge impulsada por varias tendencias históricas de larga duración. Primero, la frontera entre lo humano y lo animal no deja de desdibujarse, al menos, desde *El origen de las especies* de Darwin. A medida que se desarrollan las ciencias de la vida, la idea

[60] *Ibid.*, p. 151.

de que ciertos caracteres son exclusivamente propios del hombre pierde fuerza. Si el *cyborg* es una amalgama de componentes naturales y artificiales, los componentes naturales son pues humanos y animales. Donna Haraway siempre ha puesto particular atención a las significaciones sociales asociadas a la animalidad, tanto a los animales llamados «salvajes» como a los de compañía[61]. Que se oponga a la separación entre el hombre y el animal la acerca a los movimientos de defensa de los derechos de los animales y, particularmente, al «antiespecismo». Esta corriente de la ecología radical sostiene que la pertenencia a una especie no es un criterio pertinente de atribución de derechos. En otras palabras, las reglas morales –«no matar», por ejemplo– que se aplican a los representantes de la especie humana deben aplicarse igualmente a los representantes de las demás. La obra fundadora del antiespecismo [movimiento animalista] contemporáneo es *Animal Liberation [Liberación animal]* de Peter Singer[62]. Aun cuando difiera de este último en ciertos aspectos, sobre todo, desde el punto de vista de la tradición intelectual en la cual se inscribe (Singer es un utilitarista), Haraway llega a conclusiones similares. No hay ninguna barrera infranqueable entre las especies y esto debería llevarnos a repensar nuestra relación con los animales y, en última instancia, con lo que llamamos la «naturaleza».

La división entre el hombre y la máquina a llegado a ser tan incierta como la que separa al hombre del animal. La imbricación creciente de lo orgánico y de lo mecánico desdibuja las categorías tradicionales empleadas para aprehender lo real. La desaparición de esta doble frontera –hombre/animal y hombre/máquina– es, según la autora del *Cyborg Manifesto* la principal coordenada filosófica y política de la época. Donna Haraway llama *artefactualismo* a esa ontología que elabora con el fin de analizar todas las consecuencias de esta situación. La expresión remite a la idea de que todas las entidades que componen la realidad son, en diversos grados, artefactos. Es decir, son objetos inseparablemente orgánicos, técnicos, simbólicos y políticos. Un artefacto es una entidad construida por la mano del hombre a partir de materiales naturales. Con gran frecuencia, los artefactos tienen una función social que hace que se les asigne cierto

[61] Véase Donna Haraway, *Primate Vision. Gender, Race and Nature in the World of Modern Science*, Londres, Routledge, 1990.

[62] Peter Singer, *Animal Liberation*, Londres, Pilmico, 1995 [ed. cast.: *Liberación animal*, Madrid, Taurus, 2011].

objetivo. Según Haraway, los artefactos constituyen un modelo que puede servir para pensar todos los objetos Su artefactualismo es un antiesencialismo radical. Considera que ninguna entidad en el mundo posee una «esencia» que la haga existir independientemente de otras entidades con las cuales interactúa. Un objeto es siempre un híbrido, una mezcla de varias instancias, lo que equivale a decir que las «esencias» no existen. Este antiesencialismo es común a gran número de pensamientos críticos contemporáneos.

El artefactualismo de Haraway tiene dos consecuencias teóricas importantes. Primero, se trata de un antihumanismo. Si ningún objeto en el mundo tiene una «esencia», el ser humano carece de ella tanto como los demás[63]. Ahora bien, el humanismo no es otra cosa que la doctrina que sostiene que bajo las acumulaciones de historia reificada y alienada se encuentra una esencia humana y que es función de la crítica teórica y política hacerla emerger. Donna Haraway se opone firmemente a esta idea. Ser un *cyborg* es lo contrario de ser una esencia, aunque sea una esencia por advenir. Pues el *cyborg* es, por definición, compuesto. El antihumanismo, como sabemos, tiene una historia en los pensamientos críticos del siglo XX. Sería interesante comparar la forma de antihumanismo que desarrolla Haraway con la que elaboraban en los años sesenta y setenta pensadores como Foucault (en *Les Mots et les choses*) y Althusser (su «antihumanismo teórico»). Por otra parte, hemos visto que la teoría del acontecimiento de Alain Badiou también reivindica su antihumanismo. Por lo que sabemos, hasta hoy no existe una historia intelectual general del antihumanismo de izquierda.

La segunda importante consecuencia del artefactualismo de Donna Haraway es que, para ella, las «mujeres» no existen. El antihumanismo de la autora es también un antifeminismo o, más precisamente, un *posfeminismo*. Haraway está, por supuesto, resueltamente comprometida con el progreso de los derechos de las mujeres. Con todo, se muestra crítica respecto de las corrientes feministas que sostienen que el hecho de ser «mujeres» confiere en sí mismo a las mujeres un destino político común. En su opinión:

> Nada en el hecho de ser «mujeres» *(female)* asocia naturalmente a las mujeres entre sí. El hecho mismo de ser «mujer» no existe, se trata de una categoría en alto grado compleja construida en discursos científicos controvertidos, así como otras prácticas sociales[64].

[63] Donna Haraway, «The Promises of Monsters», en Lawrence Grossberg y Cary Nelson (eds.), *Cultural Studies*, Londres, Routledge, 1992, p. 297.

El surgimiento de un sujeto colectivo femenino siempre es el fruto de una construcción. Sostener, como lo hacen ciertas corrientes feministas, que la biología o hasta la cultura bastan para procurar un sustrato a las movilizaciones de las mujeres es un error y hasta es políticamente peligroso. Pues respalda la idea de que existirían diferencias «naturales» entre los sexos, lo cual ha constituido desde siempre el fundamento del discurso sexista que «naturaliza» la división de roles entre hombre y mujeres.

¿Cuáles son las consecuencias políticas concretas del artefactualismo preconizado por Haraway? Toda movilización social está compuesta de actores humanos y no humanos[65]. Ha sido un error que la sociología de los movimientos sociales se haya limitado a tomar en consideración solo a los humanos que participan en acciones colectivas. Pues toda movilización incluye una variedad indeterminada de entidades y su resultado depende de la capacidad de todas ellas de combinar eficazmente sus reivindicaciones. Consideremos los movimientos de defensa de los bosques tropicales, como los que se han desarrollado sobre todo en América del Sur[66]. El enfoque corriente consiste en considerar que tales movilizaciones suponen: la existencia de un ecosistema que hay que defender –por ejemplo, la Amazonía–, un actor que intenta sacar provecho –por ejemplo, una multinacional farmacéutica– y una coalición de organizaciones que se movilizan contra él en nombre de la defensa de la «naturaleza».

La situación, en realidad, es infinitamente más compleja. En primer lugar, la Amazonía no es un lugar vacío. Es verdad que ha sido vaciado en parte de sus habitantes indígenas, masacrados y diezmados por los microbios a partir del siglo XVI. Pero, muchos de ellos

[64] Donna Haraway, «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», cit., p. 155.

[65] La distinción entre humanos y no humanos ha sido elaborada por Haraway conjuntamente con Bruno Latour, un pensador con quien mantiene relaciones teóricas privilegiadas y que ha presentado al público francés una colección de artículos de la autora. Latour sostiene que asistimos actualmente a una proliferación de seres «híbridos», seres «mixtos de naturaleza y de cultura» que han vuelto obsoleta la «gran división» entre esos dos reinos, que estaba en el corazón de la modernidad. Véase Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La Découverte, 1991 [ed. cast.: *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina, 2007].

[66] Donna Haraway, «The Promises of Monsters», cit., p. 309.

aún viven hoy en el lugar, de modo que la idea de «defensa» de un ambiente intacto no tiene sentido. El actor colectivo que es la Amazonía ha sido desde siempre producto de una construcción que asoció seres humanos, no humanos (animales, vegetales) y objetos técnicos (las civilizaciones materiales indígenas). Oponerse a la actividad depredadora de las compañías multinacionales supone pues dar voz y voto al conjunto de las entidades implicadas. Aunque aún falta saber cómo se podría hacer «hablar» a todas esas entidades y, en particular a aquellas que no están en condiciones de hacerlo por sí mismas (las no humanas). Toda acción colectiva plantea así el problema de la «representación» que, según Haraway es siempre singular y no puede solucionarse de una vez por todas.

Otro ejemplo instructivo es el de la lucha contra el SIDA. Donna Haraway describe la asociación Act Up como

> un colectivo construido sobre la base de numerosas articulaciones entre tipos de actores desemejantes, por ejemplo, activistas, máquinas biomédicas, burocracias gubernamentales, asociaciones gay y lesbianas, comunidades de gente de color, conferencias científicas, organismos experimentales, alcaldes, redes internacionales de acción y de información [...][67]

y la lista continúa por algunas líneas más. La epidemia del SIDA ha llevado a los enfermos y a las asociaciones militantes como Act Up a irrumpir en el campo de la pericia médica y a exigir que los médicos los escuchen. Esto ha trastrocado la división tradicional de las tareas de los médicos –que detentaban el monopolio del saber y hacían «hablar» a los organismos enfermos– y los pacientes pasivos a merced del poder médico e institucional. La epidemia promovió la formación de nuevas «alianzas», por ejemplo, entre las «máquinas biomédicas» y los enfermos que han aprendido a servirse de ellas y a establecer sus propios diagnósticos. Un concepto empleado por Haraway es el de la «articulación». «Articulamos, luego existimos», es el lema que le gusta utilizar con frecuencia. El concepto está asociado a la tradición gramsciana. Para Gramsci, las clases subalternas, para poder dar cuerpo a un «bloque histórico» tienen que conseguir articular sus reivindicaciones dirigidas por una clase hegemónica. La posición de Donna Haraway, quien hace un uso bastante libre de

[67] *Ibid.*, p. 323.

este concepto, tiene la interesante particularidad de incluir en los términos de la articulación las entidades no humanas.

Como en Rancière, la identidad y la «desidentificación» están muy presentes en la obra de Haraway. Una característica de los *cyborgs* es que no corresponden a ninguna clasificación de identidad preexistente. Por otra parte, el «*cyborg*» no tiene en sí mismo una identidad pues hay innumerables maneras de ser *cyborg*. Un *cyborg* está compuesto, en diversos grados, de elementos orgánicos, mecánicos y simbólicos, lo que implica que cada uno es singular. La teoría de los *cyborgs* de Donna Haraway se inscribe en la crítica del «sujeto» cartesiano que, como vimos al presentar las tesis de Žižek, está en boga en el momento actual. En este sentido, un *cyborg* no es un individuo. Es múltiple, esto es, que cada uno de sus componentes lo remite a una filiación particular. El *cyborg* es una superposición de filiaciones en un momento y un lugar dados, lo cual en modo alguno presagia la composición que tendrá en otros tiempos y en otros lugares.

Judith Butler: el fin de las identidades sexuales

Judith Butler es la principal representante de la teoría *queer*, una de las formas más estimulantes del feminismo o posfeminismo contemporáneo. Si bien desarrolla un enfoque diferente del de Haraway, menos concentrado en las relaciones humanos-animales-máquinas, Butler se aproxima a esta postura por cuanto somete a crítica ciertos supuestos del feminismo, de ahí que se la califique de «posfeminista». La obra más conocida –y más controvertida[68]– de Judith Butler es *Gender Trouble [El género en disputa]*, subtitulada «El feminismo y la subversión de la identidad». Publicada originalmente en 1990 y reeditada en 1999 con un sustancial nuevo prefacio, solo fue traducida al francés en 2005. Como ha ocurrido con muchos textos de la tradición postestructuralista anglosajona, el libro no fue recibido fácilmente en Francia, a pesar de que (o porque) sus fuentes de inspiración –Foucault, Derrida, Lacan– son en su mayor parte francesas[69]. Butler no es la única teórica *queer*. Entre

[68] Para una crítica de las posiciones de Butler, véase Martha Nussbaum, «The Professor of Parody», *The New Republic*, 22 de febrero de 1999.

[69] Sobre la recepción que tuvo Butler en Francia, véase Jérôme Vidal, «Judith Butler en France: trouble dans la réception», *Mouvements* 47-48 (mayo-junio de 2006).

otros, podemos mencionar a Eve Sedwick, autora en 1990 de *Epistemology of the Closet [Epistemología del armario]*, que hace referencia a la idea de dar a conocer su condición *(coming out of the closet)* de los homosexuales; a Teresa de Lauretis y hasta a David Halperin, autor de *Saint Foucault [San Foucault. Para una hagiografía gay]* y especialista en el autor de *Histoire de la sexualité*. El enfoque *queer* da lugar, no solamente a una teoría, sino además a un movimiento social. Una organización que se reivindica como tal es Queer Nation, perteneciente al movimiento Act Up y que fue creada el mismo año de publicación de *Gender Trouble* y *Epistemology of the Closet*. Queer Nation es una red militante comprometida con la defensa de los LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, transsexuales e intersexuales). Como muchas asociaciones de esta tendencia, promueve la «acción directa» que se expresa principalmente mediante la práctica de *«kiss-ins»* en lugares públicos o el *«outing»* de personalidades homosexuales.

Queer significa «raro» en inglés. Por extensión, esa palabra designa a los homosexuales. La teoría *queer* retoma ese término y lo hace propio confiriéndole una connotación positiva, en una típica estrategia de desvío de los estigmas. De manera más general, aspira a desestabilizar las identidades sexuales, sean estas minoritarias o no. La teoría *queer* es una versión particularmente radical dentro del movimiento de «desnaturalización» de las identidades que sale a la luz a partir de la segunda mitad del siglo XX, pero cuyas raíces se hunden hasta el umbral de la era moderna. En la perspectiva *queer*, el feminismo ha cuestionado eficazmente las identidades sexuales tradicionales combatiendo la idea de que el patriarcado –la dominación masculina– está de algún modo inscrito en la naturaleza. Sin embargo, ese cuestionamiento no avanzó lo suficiente y, al desnaturalizar ciertas identidades, las feministas por añadidura han naturalizado otras. Lo que se le imputa al feminismo también se le imputa al movimiento homosexual y a todos los movimientos de identidad minoritarios. Según los teóricos *queer*, lo que hay que recusar es directamente la identidad. La idea de una política «no identitaria» tiene implicaciones considerables desde el punto de vista de la problemática del «sujeto de la emancipación». Hallamos su origen en Foucault y, en particular, en la hipótesis según la cual todo «sujeto» está constituido por un «poder». Otra de sus raíces es la idea de «proceso sin sujeto» elaborada por Althusser. En esta perspectiva, conviene renunciar a la posición del sujeto a fin de quitarle influencia al poder.

Judith Butler subvierte una distinción fundadora del feminismo, en particular del feminismo de la «segunda ola» (el de las décadas de 1960 y 1970); me refiero a la distinción entre «género» y «sexo», teorizada principalmente por Ann Oakley en 1972 en su obra *Sex, Gender and Society*, pero que el feminismo contuvo en germen desde sus orígenes[70]. El sexo remite a las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, mientras que el género designa las diferencias culturales que los separan. Esta distinción es una variante de la oposición más general entre la naturaleza o lo innato (el sexo) y la cultura o lo adquirido (el género), omnipresente en la historia intelectual moderna. Uno de los gestos inaugurales del feminismo ha consistido en desacoplar el género del sexo y en afirmar que la condición social de las mujeres no tenía un fundamento biológico. La razón de ser de este gesto es que permite luchar a favor de la abolición de las desigualdades culturales entre los géneros, consideradas como algo más fácil de modificar que las desigualdades biológicas. Afirmar el carácter cultural de lo que antes se juzgaba natural es uno de los fundamentos de todas las formas de crítica.

Judith Butler concuerda con la idea de que el género es una construcción cultura, pero además agrega que también el sexo lo es. En este sentido, avanza un paso más que el feminismo «clásico» en la afirmación del carácter socialmente construido de los géneros:

> Si se pusiera en tela de juicio el carácter inmutable del sexo, se vería probablemente que lo que llamamos «sexo» es una construcción cultural del mismo modo que lo es el género; en realidad, tal vez el sexo es ya siempre género y, en consecuencia, ya no habría verdaderamente distinción entre ambos[71].

Judith Butler niega la existencia de un sector «inmutable» de la realidad que escaparía a las relaciones (de fuerza) sociales, con referencia a lo que Oakley llama «sexo». Para Butler, el sexo es una construcción cultural tan construida como el «género», aunque solo sea porque la distinción entre «sexo» y «género» está situada sociohistóricamente y porque, en consecuencia, no hay razones para que los términos que la componen no lo estén igualmente. Como lo dice

[70] Ann Oakley, *Sex, Gender and Society*, Londres, Gower, 1985.

[71] Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990, p. 9 [ed. cast.: *El género en disputa*, México, Paidós, 1990].

el título de otra obra de Butler, *Bodies That Matter [Cuerpos que importan]*, los cuerpos ya están siempre capturados en lo simbólico (*matter* quiere decir tanto «materia» como «significar» o «importar»). Lo que Judith Butler cuestiona, en última instancia, es la separación entre la naturaleza y la cultura.

Que la distinción entre sexo y género sea falaz implica que las categorías «hombre» y «mujer» no tienen ninguna clase de fundamento. Las feministas clásicas distinguen el género del sexo afirmando que el primero no tiene relación con el segundo. Al persistir en reconocer la existencia de una naturaleza inmutable, aun cuando no tenga relación con el género, se exponen, sin embargo, al riesgo de que esa naturaleza inmutable se tome como el fundamento último de la dominación masculina. Al sostener el carácter culturalmente construido del sexo mismo, Butler radicaliza los términos del debate. «Hombre» y «mujer» pasan a ser, en esta perspectiva, categorías flotantes, sin un anclaje real. Y esto, por otra parte, es aplicable a todas las identidades sexuales, por minoritarias que sea. Para Judith Butler, la identidad masculina o femenina no existe más que la identidad homosexual, bisexual, transgénero o intersexuada. Todo «diferencialismo» que levante la bandera de una de estas identidades basándose en un enfoque «esencialista» comete un error. El antiesencialismo de Butler adopta la forma de una crítica radical de las identidades.

Desde el momento en que el problema se sitúa exclusivamente en el nivel cultural y ha quedado eliminada toda consideración de orden natural, todo es concebible. Según Butler, la cultura es una materia casi infinitamente flexible (lo cual no significa que los individuos puedan transformarla a voluntad). En ese marco, podrá sostenerse, por ejemplo, que la distinción entre «hombres» y «mujeres» evoluciona a la largo de la historia o hasta que «hombre» y «mujer» no son los dos únicos géneros concebibles; dicho de otro modo, que estas categorías no explican la complejidad de la situación sexual de cada individuo ni de cada individuo en un momento dado de su trayectoria. Podrá considerarse pues que la dicotomía entre «hombre» y «mujer» remite a los dos polos de un continuo y que cada persona es por ello más o menos hombre y/o mujer. Butler juzga además que «hombre» y «mujer» son dos categorías opresivas y sofocantes que encierran a los individuos en identidades y prácticas sexuales que limitan sus potencialidades, por ello convoca a la subversión de las identidades sexuales establecidas y a la experimentación de nuevas identidades.

Antes de la aparición del feminismo, afirma Butler, las mujeres no existían en cuanto sujeto unificado:

> Por lo tanto, la formación jurídica del lenguaje y de la política que representan a las mujeres como el «sujeto» del feminismo es en sí misma una formación discursiva y es también el efecto no menos discursivo de cierta versión de la política de representación. También el sujeto feminista está, en realidad, constituido discursivamente por el sistema político, el mismo que supuestamente ha permitido su emancipación[72].

El feminismo construye el sujeto «mujeres» en el momento mismo que comienza a luchar por su emancipación y con ello tiende a unificar un colectivo que hasta entonces era heterogéneo. El feminismo no es la consecuencia de un sujeto preexistente que aspira a emanciparse y que se organiza para hacerlo. Sino que constituye ese sujeto a medida que se desarrolla y, por consiguiente, debe considerárselo su causa. En ese pasaje, Butler se entrega a una crítica de lo que llama la «política de representación», que consiste en poner en presencia un representado –en este caso, las mujeres– y un representante, en este caso, el movimiento feminista. La «política de representación» que observamos en la mayor parte de los movimientos políticos modernos es problemática, pues tiende no solo a atribuir un poder desmesurado a una pequeña cantidad de individuos (los representantes), quienes supuestamente conocen los intereses de los representados y obran a favor de su satisfacción, sino también a homogeneizar la situación singular de cada uno de los representados. Esta es la razón por la cual Butler promueve la experimentación de formas políticas nuevas, libres de la práctica de la representación.

El cuestionamiento de la «política de representación» de Butler la lleva a censurar la reivindicación del matrimonio gay y lesbiano[73]. Por supuesto que la autora no se opone a esa reivindicación desde un punto de vista conservador alegando el carácter por definición heterosexual del matrimonio. Lo que afirma Butler es que la voluntad de tener acceso al matrimonio podría fortalecer una institución que constituye uno de los pilares del patriarcado y de la opresión de que son

[72] *Ibid.*, p. 3.

[73] Judith Butler, «Competing Universalities», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality*, cit., pp. 175-176.

víctimas los homosexuales. Y acentúa por añadidura la intervención del Estado en la regulación de las conductas sexuales y en la definición de lo que es una relación legítima entre dos o más individuos. Desde ese punto de vista, el matrimonio gay o lesbiano, paradójicamente, corre el riesgo de consolidar un régimen sexual político normativo desfavorable a las minorías sexuales. Por lo demás, al demandar los mismos derechos que las parejas heterosexuales, los homosexuales se recortan de otras categorías de la población, a menudo más oprimidas aún que ellos: las madres y padres solteros, las personas que mantienen relaciones amorosas múltiples, los transgéneros, los intersexuales, etcétera. Al desear su «inclusión» en el matrimonio, los homosexuales toman distancia de hecho de esas otras categorías. En última instancia, afirma Butler, no existe ninguna «política de representación», es decir, de voluntad de tener acceso a la normalidad, que no cree exclusión. Es por ello que, en este caso preciso, la reivindicación política más justa para los homosexuales es, no el acceso al matrimonio, sino exigir que el matrimonio no confiera ningún derecho civil o fiscal particular. En otras palabras: abolir el control del Estado de las uniones que la autora preconiza.

Un ejemplo por excelencia de subversión de las identidades es la *drag queen* a quien Butler dedica páginas luminosas[74]. La *drag queen* es ese personaje colorido, vestido de manera exuberante, que propone espectáculos de danza y canto en el cabaret. Suele tratarse de un hombre vestido de mujer, pero lo inverso también es posible (en ese caso, se llama un *drag king*). Asimismo puede ser una mujer vestida de mujer o un hombre vestido de hombre. Por otra parte, quizá sea en estos casos cuando la actuación de la *drag queen* expresa todas sus implicaciones. La *drag queen* juega con las fronteras y las ambigüedades de las identidades sexuales. Exhibe deliberadamente, acentuándolos, los estereotipos de la feminidad y de la masculinidad. Su espectáculo se basa, en ese sentido, en un juego con los clichés. La artista reproduce de manera irónica esos clichés, es decir, remarcando el hecho de que son clichés. La *drag queen* no engaña a nadie sobre su verdadera identidad. Su espectáculo se funda, a la manera de la «distanciación» brechtiana, en una forma de complicidad con el público. Mediante sus actuaciones, revela el carácter «convencional» y, consecuentemente, contingente, de las identidades sexuales. Esta es la razón por la cual ha

[74] Judith Butler, *Gender Trouble*, cit., cap. 3.

llegado a ser una figura en alto grado política que cuestiona de raíz toda idea de naturalidad de las identidades. Según Judith Butler, la actuación de la *drag queen* es, en ciertos aspectos, representativa de la que todos hacemos cotidianamente cuando obramos de conformidad con las identidades sexuales en vigor. Sin embargo, nos hace falta aprender a introducir en ella la misma distancia y la misma ironía de que hace gala la *drag queen*.

Butler estima que los géneros son *performativos*, es decir, que constituyen su propio contenido. En la realidad, no existen sexos ni géneros establecidos previamente que luego un lenguaje designa. Por el contrario, el objeto sexo o género se crea en virtud de la acción misma de pronunciar frases que le conciernen. El gran teórico de los enunciados performativos es el filósofo británico John Austin, en el cual Butler se ha inspirado (libremente). En su obra *How to Do Things with Words [Cómo hacer cosas con palabras]*, Austin se interroga sobre la estructura semántica de frases tales como «Yo os declaro marido y mujer» o «Prometo llegar a tiempo» que no describen un estado de hecho sino que crean una realidad presente o futura. Las normas de sexo y género tienen la misma estructura. Consisten en reglas culturales o discursivas que producen su objeto. Sin embargo, a diferencia de muchos enunciados performativos, las normas de género deben ser repetidas constantemente. No basta con que el médico declare en el momento del nacimiento «¡Es varón!» para que el niño en cuestión y las personas que lo rodean interioricen las normas conformes a ese género. La socialización de cada género se consuma a lo largo de toda la vida. El carácter performativo de los géneros es lo que garantiza la posibilidad de subvertirlos. Al igual que la *drag queen*, los individuos pueden poner una distancia o establecer la diferencia entre sí mismos y el rol sexual que se supone deben desempeñar.

Gayatri Ch. Spivak: el silencio de los subalternos

Gayatri Chakravorty Spivak es una teórica híbrida en muchos sentidos. Profesora de literatura comparada y de estudios poscoloniales en las universidades de Columbia y de Calcuta (donde nació en 1942), ha pasado su juventud en India donde realizó la primera parte de sus estudios superiores en literatura inglesa. Su formación inicial puede considerarse, desde ese punto de vista, como el producto de la heren-

cia colonial británica[75]. Emigrada a Estados Unidos a finales de la década de 1950, estudia en la Universidad de Cornell, en el estado de Nueva York, donde redacta una tesis dedicada al poeta irlandés W. B. Yeats, dirigida por Paul de Man. Este último luego llega a ser uno de los miembros de la «escuela de la deconstrucción» de Yale que se conoce con ese nombre por la influencia que ejerció en ella Jacques Derrida. Esta influencia se extendió a la misma Spivak quien en 1976 tradujo uno de los libros fundamentales del filósofo francés, *De la grammatologie,* acompañado de un sustancial «Prefacio de la traductora» que tuvo gran importancia en la recepción de la obra de Derrida en Estados Unidos y que contribuyó a promover el renombre de su autora[76]. Sus idas y venidas entre India y el mundo anglosajón han hecho de Spivak una intelectual poscolonial por excelencia.

La hibridez biográfica de esta autora se completa con una hibridez teórica y es probable, por otra parte, que la segunda sea efecto de la primera, es decir, que los viajes de la persona hayan impulsado asimismo los viajes de sus teorías[77]. Gayatri Ch. Spivak se inscribe en la tradición feminista, aunque ha criticado sus versiones eurocéntricas que, a su entender, han silenciado las relaciones entre la condición de la mujer en los países occidentales y el imperialismo. Spivak pertenece además a la corriente postestructuralista y, particularmente, a su variantes «desconstructivista». En su visión, los conceptos de Derrida ayudan a reflexionar sobre la condición de los oprimidos en las periferias del capitalismo. Por lo demás, esta autora conoce notablemente bien el marxismo y –algo raro entre los postestructuralistas– con frecuencia utiliza las categorías de esa procedencia (mercancía, explotación, imperialismo) en sus análisis. Hay que decir que el marxismo como movimiento y como doctrina ha sido particularmente dinámico en India. Pero, por lo general a Spivak se la presenta como teórica poscolonial y constituye con el recientemente fallecido Edward Said, Homi Bhabha, Paul Gilroy y algunos otros una de la figuras señeras de esa corriente.

[75] Véase Stephen Morton, *Gayatri Chakravorty Spivak,* Nueva York, Routledge, 2002, pp. 2-3.

[76] Véase François Cusset, *French Theory,* cit., pp. 213-216.

[77] Sobre la problemática de las «teorías viajeras», véase James Clifford, «Notes on Theory and Travel», en James Clifford *et al., Traveling Theories, Traveling Theorist, Inscriptions,* vol. 5, 1989. Véase también Edward Said, «Traveling Theory», in *The World, the Text, the Critic,* Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1983 [ed. cast.: *El mundo, el texto y el crítico,* Barcelona, Debate, 2004].

Gayatri Ch. Spivak mantiene un diálogo crítico con un sector específicamente indio de los estudios poscoloniales, me refiero a los *Subaltern Studies,* una corriente radical de la historiografía india contemporánea aparecida en los años ochenta con el objetivo de desarrolla una historia «desde abajo»[78]. Esta corriente procura distinguirse tanto de la historiografía colonial británica como de la elaborada por las elites indias instaladas en el país desde su independencia. Los *Subaltern Studies* recurren a dos fuentes teóricas. Por una parte, han recibido la influencia de Gramsci de quien han tomado el término «subalterno». Gramsci lo empleó fundamentalmente para designar al campesinado del sur de Italia. Por otra parte, los «subalternistas» se reivindican como seguidores de los historiadores marxistas británicos tales como Eric Hobsbawm, E. P. Thompson y Christopher Hill, que se han especializado en poner sobre el tapete las categorías sociales ausentes en la historia oficial. Entre los miembros más conocidos de los *Subaltern Studies* se cuentan sobre todo Ranajit Guha (una figura tutelar más que un miembro activo), Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee y Gyan Prakash. Spivak ha contribuido en la redacción de uno de los volúmenes de la colección «Subaltern studies» publicado por Oxford University Press, editorial que reúne a estos autores. La autora también ha coeditado y presentado junto con Edward Said y Ranajit Guha un volumen titulado *Selected Subaltern Studies.* Uno de los ensayos más conocidos de Spivak, aparecido en 1988 y titulado «Can the Subaltern Speak?» [«¿Puede hablar el subalterno?»], es una crítica de la epistemología que está en la base de esta tradición.

Los *Subaltern Studies* son una corriente de pensamiento heterogénea que tiene la interesante propensión a hibridarse con otras corrientes. Así, en lo que constituye uno de los desarrollos más recientes de esta escuela, Dipesh Chakrabarty ha emprendido una reflexión sobre la relación entre el poscolonialismo y la crisis ecológica que afronta hoy la humanidad. El autor de *Provincializing Europe [Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica]* sugiere en un texto titulado «The Climate of History» (2009) que el cambio climático permite considerar por primera vez que la humanidad como tal –y no uno de los conjuntos que la componen: obre-

[78] Sobre el surgimiento de los *Subaltern Studies,* véase Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché,* cit., especialmente el primer anexo. Véase también Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial,* Londres y Nueva York, Verso, 2000.

ros, colonizados, mujeres...– pueda llegar a ser el «sujeto» de la historia. La crisis ambiental tiene la particularidad, dice Chakrabarty, de afectar a los seres humanos indistintamente, independientemente de su pertenencia a una clase, una raza o un género (aun cuando el modo de sufrir la crisis dependa de esos parámetros). En efecto, dice este autor, «a diferencia de lo que pasa durante las crisis del capitalismo, aquí [esto es, en el marco de la crisis climática] no hay botes salvavidas para los ricos y los privilegiados»[79]. Viniendo de los estudios poscoloniales que se han especializado en recusar todas las formas de universalismo, la idea es, por lo menos, sorprendente. Los estudios poscoloniales en general y los *Subaltern Studies* en particular, son expertos en someter a críticas los universalismos falaces puestos en circulación por el imperialismo occidental con el propósito de enmascarar sus brutales tejemanejes. Si la hibridación entre (ciertos sectores del) poscolonialismo y la ecología política se confirma, no debemos excluir la posibilidad de que la crítica del universalismo adopte en el futuro contornos inéditos.

Vayamos ahora a Spivak. Un concepto de Spivak que ha suscitado numerosos debates tanto en el seno de los estudios poscoloniales tanto como entre las feministas es el de *esencialismo estratégico*[80]. La crítica del esencialismo es omnipresente en los pensamientos críticos contemporáneos. La crítica sostiene que todas las identidades, sean de género o de clase, sean étnicas o de otro tipo, han sido construidas socialmente y, por lo tanto son contingentes. Dicho de otra manera: no remiten a nada objetivo ni sustancial. El concepto de esencialismo estratégico deriva de esta crítica. Coincide con la idea de que no existen esencias en el mundo social. Sin embargo, llama la atención sobre el hecho de que, en la vida cotidiana y en las luchas sociales, los individuos se refieren frecuentemente a tales esencias, hasta tal punto que no parece fácil hacerlas desaparecer[81]. Por ejemplo, la categoría «mujer» puesta en circulación por el feminismo clásico ha generado exclusión, en el sentido de que, a veces, ha llevado al movimiento feminista a desolidarizarse de otros sectores oprimidos. Este es precisamente el objeto de la crítica que le hace Judith Butler. No obstante, esta categoría también ha permitido que las mujeres se movilizaran en cuanto mujeres, es decir, les ha permitido sentir que pertenecían a un grupo dominado y obrar a favor de su emancipación. El concepto de esencialismo estratégico sostiene pues que adherirse provisionalmente a una esencia –sabiendo que es artificial– en ciertos casos puede ser estratégicamente útil. En otras palabras, el antiesencialismo solo puede ser teórico: si se lo aplicara en la práctica, tendería a paralizar la acción pues toda acción supone la formación de colectivos y los colectivos tienden a «esencializar» sus identidades.

La noción de esencialismo estratégico ha recibido críticas y la misma Spivak ha tomado distancia de ella. Todo esencialismo, sea o no estratégico, implica una separación entre los que están incluidos y los que están excluidos. Ahora bien, en un contexto marcado por el tema del «choque de las civilizaciones» y el (supuesto) retorno de los comunitarismos o, en todo caso, por la promoción de esos temas por parte de los movimientos neoconservadores, el hecho de que, desde la izquierda, se dé a entender que ciertas formas de esencialismo serían legítimas es problemático[82]. Por ello, sin embargo, hay que reconocerle a Gayatri Ch. Spivak el mérito de haber planteado un problema real. En la obra de Judith Butler, de Donna Haraway y de la mayor parte de los críticos contemporáneos del esencialismo (pertenezcan o no al feminismo), está ausente la cuestión de las condiciones prácticas necesarias para que se dé la acción colectiva. Y está particularmente ausente la cuestión de saber cómo actuar colectivamente sin darse una identidad colectiva mínima, reconocida por todos (partidarios y adversarios) y que constituya la base programática y estratégica del grupo militante. Evidentemente, la noción de esencialismo estratégico no consistía, para Spivak, en dar carta blanca a todas las pulsiones esencialistas imaginables. Aun cuando no lo formule en estos términos, el problema, en definitiva, no es tanto saber si hay que desechar o no las esencias como oponer buenas esencias a las malas.

Uno de los objetos de estudio privilegiados de Gayatri Ch. Spivak son las relaciones complejas y políticamente explosivas entre la condición femenina y el imperialismo. Este interés la ha llevado a releer una serie de clásicos de la literatura británica y a poner en evidencia el «inconsciente imperialista» que encierran dichas obras.

[79] Véase Dipesh Chakrabarty, «The Climate of History: Four Theses», *Critical Inquiry* 35 (invierno de 2009), p. 220.

[80] Véase, por ejemplo, Sara Danius y Stefan Jonsson, «An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak», *Boundary 2* 20 (1993).

[81] Chris Barker, *The Sage Dictionary of Cultural Studies*, Londres, Sage, 2004, p. 189.

[82] Jean-Loup Amselle, *L'Occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, cit., p. 146.

Aquí reconocemos la influencia de Edward Said y, particularmente, de su obra *Orientalism [Orientalismo]*, aparecida en 1978. Spivak afirma que «no sería posible leer la literatura británica del siglo XIX sin recordar que el imperialismo, considerado como la misión social de Inglaterra, constituía una parte crucial de la representación cultural de Inglaterra para los ingleses[83]. Esta afirmación se refiere tanto a las obras más directamente asociadas a la problemática colonial (Stevenson, Kipling, Conrad) así como a las que en apariencia no tienen ninguna relación con ella. Es notable la lectura innovadora propuesta por Spivak de *Jane Eyre*, la obra de Charlotte Brontë aparecida en 1847 (casualmente, el año en que fue redactado el *Manifiesto comunista*). Edward Rochester, futuro esposo de la heroína Jane antes había estado casado con una mujer llamada Berta Mason; esta se hunde en la locura y, encerrada en un manicomio por el marido, muere en un incendio. Ahora bien, resulta que Berta Mason era criolla, de origen jamaiquino y Brontë la presenta en términos que la sitúan en la frontera entre la animalidad y la humanidad y hasta compara sus actitudes corporales con las de un animal. Por lo demás, su desaparición es lo que permite a Jane casarse con Rochester. Estos aspectos del libro llevan a Gayatri Ch. Spivak a la conclusión de que para que, en el siglo XIX, surgiera un sujeto femenino autónomo –del que *Jane Eyre* se considera la expresión más acabada– era condición necesaria negar la autonomía de las mujeres procedentes de las colonias y reducirlas al estado prehumano. Esto se hace particularmente evidente si pensamos en que la emancipación de las mujeres de las tareas hogareñas supuso contar con un personal doméstico proveniente con frecuencia de las colonias (y de las clases sociales dominadas). Por ello, sostiene Spivak, no es posible disociar la historia de la condición de las mujeres de la historia del imperialismo. Ambas deben concebirse conjuntamente, cosa que, hasta ahora, el feminismo no ha cumplido suficientemente.

El ensayo más conocido de Gayatri Ch. Spivak se titula «Can the Subaltern Speak?». Se trata de un clásico de los estudios poscoloniales del que existen varias versiones y ahora una traducción francesa[84]. Es un ensayo particularmente denso y, según algunos,

[83] Gayatri Ch. Spivak, «Three Women's Text and A Critique of Imperialism», *Critical Inquiry* 12 (1985), p. 243.

[84] Gayatri Ch. Spivak *Les subalternes peuvent-elles parler?*, París, Amsterdam, 2006 [ed. cast.: *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2011; el artículo

confuso[85]. Sea como fuere, Spivak responde negativamente a la pregunta que formula en el título. Los subalternos no pueden hablar y el historiador no puede encontrar sus voces en la historia. En este punto está el meollo de su desacuerdo con la corriente dominante de los *Subaltern Studies* que se han fijado el objetivo de exhumar las acciones y representaciones de los dominados de quienes la historia oficial ha borrado toda huella. Para Spivak ese programa de investigación es más una expresión de deseos que un proyecto realista y lo es por varias razones. Ante todo, la autora de *A Critique of Postcolonial Reason [Crítica de la razón poscolonial]* objeta el «mito de los orígenes» que con frecuencia sustenta implícitamente la epistemología subalternista. Es una tarea vana querer encontrar bajo los estratos sedimentados de imperialismo culturas nativas auténticas. El imperialismo rescribe todo lo que toca y lo hace tan bien que nada de lo que los colonos encontraron al llegar ha permanecido intacto[86].

Gayatri Ch. Spivak también la emprende con la concepción del intelectual «específico» que solo interviene en política en nombre de competencias estrictamente vinculadas con un dominio particular, por ejemplo, en el caso de Foucault, la locura o las cárceles, considerando al mismo tiempo que los oprimidos son perfectamente capaces de hablar por sí mismos y no tienen ninguna necesidad de que los intelectuales los representen. En opinión de Spivak, Deleuze y Foucault subestiman la amplitud y los efectos de la opresión de que son víctimas los subalternos de las regiones periféricas del planeta quienes son simultáneamente objeto de muchas formas de dominación económica, pero también (pos)colonial, masculina, étnica, espacial... La posición de los filósofos postestructuralistas vale, en el mejor de los casos, para las clases dominadas de los países occidentales que, en el curso de los dos últimos siglos han logrado contar con organizaciones e instituciones que

fue revisado y reescrito posteriormente por la propia autora en el capítulo III de *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, titulado «Historia»; en *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010, pp. 201-304. *N. del E.*].

[85] Véase la crítica de Terry Eagleton, «In the Gaudy Supermarket», *London Review of Books*, 13 de mayo de 1999.

[86] Spivak ha recibido una crítica que a menudo se le ha dirigido también a Edward Said, la de no haber integrado en su historia del orientalismo las resistencias al orientalismo.

De esta idea pueden hacerse derivar diversas consecuencias estratégicas. El movimiento obrero en su mayoría ha llegado a la conclusión de que la relación entre el capital y el trabajo ocupa el lugar «central» y ha afirmado el carácter «secundario» de las demás formas de dominación. Pero, en realidad, no hay ninguna implicación necesaria y es posible combinar la idea de que la lógica del capital es socioeconómica y la necesidad de atribuirle a cada «frente» el mismo grado de importancia.

E. P. Thompson: la teoría constructivista de las clases sociales

Indudablemente, la teoría de las clases sociales más difundida en la actualidad es la teoría *constructivista*. El constructivismo es una corriente de las ciencias sociales contemporáneas según la cual la realidad –social y/o material– está «construida» o «socialmente construida». Las más veces, los constructivistas combinan las dos ideas. Primero, insisten en señalar la influencia de las representaciones sociales en la constitución de los fenómenos considerados. Sostener, como lo hace Benedict Anderson, que las representaciones de la nación –el «imaginario nacional»– tienen una influencia determinante en la formación de los Estados nación modernos es típicamente constructivista. Por otra parte, los constructivistas afirman que la realidad social está compuesta de procesos y no de esencias. El constructivismo es un antiesencialismo. Cuando Donna Haraway critica la idea de que existan esencias inmutables «por naturaleza» de «hombre» y de «mujer», se adhiere a esta corriente, de la cual existen variantes más o menos radicales. Algunas sostienen que únicamente la realidad social está «construida»; otras, que también lo está la realidad material[89].

E. P. Thompson se inscribe en la primera categoría de constructivistas, los que limitan la «construcción» a los fenómenos sociales. Según él, el objeto de la construcción son las clases sociales. Thompson es uno de los grandes historiadores británicos del siglo XX. Corresponde a una generación anterior a la de los pensadores que estamos abordando en esta obra (nació en 1924). Lo hemos incluido en nuestra selección porque su teoría de las clases sociales es una de las

[89] Véase Razmig Keucheyan, *Le Constructivisme. Des origines à nos jours*, París, Hermann, 2007.

más influyentes en el momento actual, en el mundo anglosajón y también en otras partes, como lo vimos, particularmente, en el caso de Luc Boltanski; además, porque su teoría ilustra uno de los enfoques marxista en vigor en materia de análisis de clases. Entre los historiadores contemporáneos influidos por Thompson, podemos destacar a Peter Linebaugh, James Holstun, Neville Kirk o hasta a Marcus Rediker.

Thompson perteneció al grupo de los «historiadores marxistas británicos», del que también formaron parte Eric Hobsbawm, Christopher Hill, John Saville, George Rudé, Maurice Dobb e incluso Rodney Hilton[90]. Todos ellos fueron miembros o simpatizantes del Partido comunista británico. Desarrollaron además en sus respectivos dominios una historia «desde abajo», es decir, una historia social del capitalismo desde el punto de vista de las clases subalternas. Christopher Hill se interesa, por ejemplo, en la historia de la piratería y en las relaciones que esta mantiene con la clase obrera naciente de la Inglaterra del siglo XVIII[91]. Por su parte, Eric Hobsbawm dedicó una obra a los «bandidos sociales», es decir a los renegados –el más conocido de ellos es Robin Hood– movidos por consideraciones de justicia social y redistribución de las riquezas.

Como muchos intelectuales de su generación (pero no Eric Hobsbawm), E. P. Thompson abandona el Partido comunista en 1956 cuando se produce la insurrección de Budapest y el informe de Kruschev sobre los crímenes de Stalin se hace público. Desde entonces pasará a ser una figura importante de la izquierda antiestaliniana y defensor de un socialismo «humanista». Thompson procura, en particular nutrir el pensamiento y las prácticas de esta izquierda mediante el estudio de la tradición «radical» británica. Dedica una obra a William Morris y otra a William Blake, en la que muestra que este último recibió la influencia de las ideas políticas y religiosas que se expresaron durante la guerra civil inglesa (principalmente del movimiento religioso radical de los *Muggletonians*)[92]. Thompson se ha hecho conocido sobre todo por participar en varias polémicas que estructuraron la izquierda inglesa de los años sesenta y setenta (la *new*

[90] Sobre los historiadores marxistas británicos, véase, por ejemplo, Harvey J. Key, *The British Marxist Historians*, Londres, Palgrave Macmillan, 1995.

[91] Christopher Hill, «Radical Pirates?», en *Collected Essays*, vol. 3, Brighton, Harvester, 1986.

[92] E. P. Thompson, *Witness against the Beast. William Blake and the Moral Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Left). Por ejemplo, se opuso a la tesis de Anderson-Nairn referente al carácter «mal formado» de la burguesía inglesa al afirmar que esa tesis se basa en una generalización abusiva del caso francés. Sobre todo atacó, en un ensayo de 1978 titulado *The Poverty of Theory [Miseria de la teoría]*, el estructuralismo y el althusserismo, reprochándoles la poca atención que prestaban a los hechos empíricos para dar prioridad a una concepción exorbitante de la «teoría». Esta polémica le sirvió además defender una mezcla de marxismo y empirismo típicamente inglés. Por otra parte, Thompson se comprometió a favor del desarme nuclear, en compañía de otro pensador inclasificable de la izquierda británica, Bertrand Russell.

En 1963, E. P. Thompson publicó un gran libro de historia social titulado *The Making of the English Working Class [La formación de la clase obrera en Inglaterra]*[93]. En un gesto historiográfico típico de la historia «desde abajo». En esta obra, E. P. Thompson se propone exhumar una de las etapas olvidadas de la clase obrera inglesa –del periodo 1780-1832– a fin de sustraerla, según su propia expresión, a la «condescendencia de la posteridad». Una de las tareas que se asigna es producir una historia desde el punto de vista de la «tradición de los vencidos», para retomar una expresión de Walter Benjamin. Esta obra, densa por la cantidad de hechos que abarca, le da a Thompson la oportunidad de elaborar una teoría original de las clases sociales que se sitúa en contra de las concepciones dominantes en el marxismo de la época. E. P. Thompson se proclama abiertamente marxista; sin embargo, su teoría de las clases constituye un vuelco en la historia de ese paradigma puesto que habrá de inspirar a las corrientes «posmarxistas» que comienzan a aparecen a partir de la segunda mitad de los años setenta.

El primer blanco contra el cual apunta la teoría de las clases sociales de Thompson es el «economicismo», es decir, la idea de que las clases sociales son un fenómeno socioeconómico que existe independientemente de la conciencia de sus miembros. Evocando el título de su obra, el historiador afirma que

> la palabra «formación» *(making)* indica que el objeto de este estudio es un proceso activo, puesto en marcha tanto por agentes como por las condiciones. La clase obrera [...] fue partícipe de su propia formación[94].

[93] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Penguin, 1968 [ed. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Barcelona, Crítica, 1989, reeditada recientemente por Capitán Swing (Madrid, 2012)].

La clase obrera no se dio cuenta de su propia existencia después de haber nacido: su nacimiento y la conciencia de ese nacimiento son una misma y única cosa que no cabe separar en una vertiente «objetiva» (socioeconómica) y una vertiente «subjetiva» (la conciencia de clase). Thompson no niega que las relaciones de producción influyeron en la formación de las clases sociales. Constituyeron una condición necesaria, pero en modo alguno, una condición suficiente. Dicho de otra manera, si solo hubiera habido relaciones de producción «objetivas», no habrían surgido las clases sociales en el sentido en que Thompson las entiende.

El elemento determinante en la aparición de las clases sociales es la constitución de una *experiencia*, un término central en el enfoque del historiador (que lo acerca a la tradición empirista británica inaugurada por Locke y Hume). Una «experiencia» es un conjunto de valores de representaciones y de afectos que una clase social va formando a lo largo del tiempo. A cada clase corresponde una experiencia que es más o menos homogénea según las épocas y que evoluciona en el tiempo. La experiencia está determinada en parte por la posición de los individuos en la estructura social. Pero esta no es suficiente para dar cuenta y razón de ella; por ello las clases sociales no son ante todo una cuestión de «estructura», contrariamente a lo que creen los estructuralistas y diversas corrientes del marxismo. Tienen que ver con lo «vivido», pero con lo vivido histórica y colectivamente.

El hecho de que E. P. Thompson se concentre en la «experiencia» tiene una serie de consecuencias teóricas importantes. La primera es que, en esta perspectiva, las clases sociales no son cosas, sino relaciones. Las clases sociales no aparecen separadamente unas de otras, para luego entablar relaciones de colaboración o de conflicto. Esas relaciones son constitutivas de su ser mismo, lo cual significa que, como el «yo» en el idealismo alemán, las clases sociales «se erigen oponiéndose». Así, cuando la clase obrera inglesa se construyó, a partir del siglo XIX, lo hizo oponiéndose –y por lo tanto, con referencia– a las demás clases sociales, por ejemplo, la aristocracia terrateniente o la burguesía comerciante, y lo hizo respondiendo al «individualismo posesivo» de estos últimos con sus propios valores,

[94] *Ibid.*, p. 8.

tales como la solidaridad o la universalidad. Esto no significa que la evolución de las clases sociales sea siempre sincrónica. Existen discordancias entre sus trayectorias, pero ello no impide que las clases sociales se *co-construyan,* es decir, se refieran permanentemente unas a otras, incluso –o sobre todo– cuando se combaten.

De la «experiencia» thompsoniana se desprende una segunda consecuencia: siempre es errado hablar de clases sociales en general. En la medida en que están supeditadas a su contexto de formación, las clases sociales son siempre singulares. El hecho de que además dependan en parte de las relaciones de producción y que esas relaciones de producción tengan puntos comunes según las épocas y los países (el capitalismos tiene rasgos durables) implica que las clases comparten ciertas características. Pero la «experiencia» es, por definición, relativa, por lo tanto conviene evocarla con un máximo de precisión espaciotemporal. En suma, la clase obrera italiana de la década de 1920 y la clase obrera boliviana de los años cincuenta tienen pocos elementos en común.

La tesis de la singularidad de las clases sociales defendida por E. P. Thompson contradice una idea central del marxismo: la «proletarización universal». Esta idea sostiene que la condición proletaria se extenderá progresivamente cada vez a más gente y que, por añadidura, con el tiempo, tenderá a homogeneizarse. La posición de Thompson implica, por el contrario, que las diferentes condiciones proletarias nacionales se harán cada vez más complejas y se volverán cada vez más heterogéneas. La historia es una suma infinita de «experiencias» singulares, cuya acumulación singulariza cada clase obrera. La tesis de la singularidad de las clases sociales garantiza además que no haya leyes de la historia. El marxismo «evolucionista» de la Segunda Internacional, pero también la idea defendida por Lukács, según la cual la historia está atravesada por un fenómeno de «cosificación» [reificación] universal, son ajenos a E. P. Thompson. Pero esto no le impide, sin embargo, reconocer que en los diferentes contextos pueden operar «lógicas» similares.

Para E. P. Thompson, las clases sociales son un fenómeno dinámico. Esto hace que el historiador, que siempre actúa con cierto retardo sobre la realidad histórica que estudia, tenga dificultades para aprehenderlas. La afirmación del carácter dinámico de las clases da pie a Thompson para oponerse a una distinción que hacen con frecuencia los historiadores y los sociólogos: la distinción entre *clase* obrera y *movimiento* obrero. Esta distinción, a su parecer, se basa en la idea de

que habría, por un lado una clase obrera «objetiva» y por el otro, un movimiento obrero que comienza a cobrar forma cuando la clase obrera toma conciencia de sí misma. Los orígenes de esta distinción se remontan al menos a la oposición entre clase «en sí» y clase «para sí» de Lenin y Bujarin y su versión más reciente sería la distinción entre «clase probable» y «clase movilizada» de Pierre Bourdieu[95]. Johnson opina que esta distinción es falaz. La clase obrera no existe independientemente de la conciencia que tiene de sí. En muchos aspectos, la clase obrera *es* esa conciencia. La clase obrera –al igual que las demás clases, sean estas dominantes o dominadas– no existe sino en su condición de movimiento. La idea de una clase social estática es, en este sentido, una contradicción en los términos:

> Podemos hablar de clase cuando grupos de personas, como consecuencia de experiencias comunes que comparten o que pertenecen a su herencia y articulan sus intereses *(the identity of their interests)* en común y por oposición a otras personas cuyos intereses difieren de los de aquellas (y, en general, se oponen a ellos). La experiencia de clase está determinada en gran parte por las relaciones de producción en las que el nacimiento y las circunstancias han colocado a las personas. La conciencia de clase es la manera en que esas experiencias llegan a traducirse en términos culturales y se encarnan en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales [...] Podemos discernir una *lógica* en las reacciones de grupos de hombres de oficios similares frente a experiencias similares, pero no podemos formular ninguna ley. La conciencia de clase nace de la misma manera en lugares y épocas diferentes, pero nunca lo hace exactamente de la misma manera[96].

La idea de las experiencias vividas por una clase, que se transforman en una «cultura» de clase y se encarnan en instituciones sociales propias (partidos, sindicatos, clubes, asociaciones culturales y deportivas), es ilustrativa de la manera en que Thompson define las clases. Esta teoría participa de una tendencia general del marxismo occidental) a partir de mediados del siglo XX, a tomar cada vez más en consideración los fenómenos superestructurales. Para Thomp-

[95] Véase Pierre Bourdieu, «Espace social y genèse des "classes"», en *Langage et pouvoir symbolique,* París, Seuil, 2001.

[96] E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class,* cit., pp. 8-9.

son, una clase se define, tal vez ante todo, por su cultura. Sin embargo, no deja de lado su sustrato material, aunque le atribuye un peso relativo menor como factor explicativo del que le asignan otros análisis marxistas de las clases sociales.

David Harvey: La comunidad de la clase y la clase de la comunidad

En el capítulo anterior evocamos la manera de concebir el «nuevo imperialismo» de David Harvey, en particular, cómo echa luz sobre la tendencia a la expansión espacial del capitalismo. A su teoría del imperialismo, Harvey agrega una penetrante teoría de las clases sociales. De todos los pensadores abordados en esta obra, el autor de *The Limits to Capital [Los límites del capitalismo y la teoría marxista]* es uno de los más extraordinarios y uno de los que más se ha acercado a la ambición «totalizante» de los marxistas clásicos. Sus trabajos corresponden tanto a la economía política como a la sociología, a la geografía (su afiliación académica) y hasta a la teoría de la cultura a la que se ha dedicado sobre todo en una obra titulada *The Condition of Postmodernity [La condición de la posmodernidad]*[97]. No habría que excluir la posibilidad de que la posteridad algún día considere a David Harvey uno de los mayores representantes de los pensamientos críticos de fines del siglo XX y comienzos del XXI.

Una idea que está presente en numerosas teorías de las clases sociales es que estas destruyen las comunidades. A menudo se las considera como el modo de existencia colectivo característico de las sociedades modernas, mientras que las comunidades corresponderían a las sociedades tradicionales. Esta idea reaparece de una u otra forma en muchos autores clásicos de la economía y de la sociología, por ejemplo, en Ferdinand Tönnies y su distinción entre «comunidad» *(Gemeinschaft)* y «sociedad» *(Gessellschaft)*. Y también está presente en Marx y los marxistas. Según estos últimos, el capitalismo da lugar al éxodo rural, una de cuyas consecuencias es la proletarización, es decir, la transformación de los campesinos en proletarios. El desarraigo de las comunidades tradicionales que provoca el

[97] David Harvey, *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Blackwell, 1991 [ed. cast.: *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998].

capital termina con el modo de producción familiar y conduce a que en los grandes centros urbanos se forme un nuevo género de colectivo, el de las clases sociales. Estas se distinguen de las comunidades premodernas en tres aspectos: se forman en el lugar de trabajo (las fábricas), desde entonces físicamente separado del hogar, se basan en la explotación –es decir, en la extracción de la plusvalía– y no en una forma de dominación «inmediata» como en las sociedades premodernas y, por último, despojan a los individuos de sus condiciones sociales anteriores. Decir que los proletarios no tienen nada que perder salvo sus cadenas significa que el hecho de ser proletarios los ha despojado de todo el resto, hasta de los vínculos sociales que mantenían en las comunidades rurales.

David Harvey propone repensar la relación entre las clases sociales y las comunidades. Uno de los defectos de los análisis de las clases sociales elaborado hasta aquí es su tendencia a concebirlas de un modo demasiado abstracto y «desterritorializado». La modernidad capitalista es, por cierto, destructora de comunidades. Como podemos comprobarlo, por ejemplo, en China contemporánea, destruye las estructuras sociales tradicionales y vuelca poblaciones «masificadas» en los centros urbanos. Pero, las ciudades modernas también son productoras de comunidades, lo cual equivale a decir, que, en ellas, las dimensiones comunitarias y de clases siempre están imbricadas.

Para reflexionar sobre la interdependencia de esos dos maneras de estar colectivas, Harvey emplea la expresión «comunidad de la clase y clase de la comunidad» *(the community of class and the class of community)*[98]. Con esta expresión quiere decir que pertenecer a una clase social consiste en mucho más que ser el objeto de una misma forma de opresión, si bien, en primer lugar consiste en eso. Ser miembro de una misma clase crea comunidad, es decir, una cultura o una identidad colectiva que llevan a los individuos a compartir una misma relación con el mundo. Por otra parte, la «comunidad de la clase» puede desbordar las fronteras de la clase concebida estrictamente y extender su influencia a otras clases. Lo que se conoce como «obrerismo» designa así la manera en que los representantes de otras clases –por ejemplo, los estudiantes durante los años setenta– respaldan (lo que creen que es) la cultura de la clase obrera. A la

[98] David Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, Londres, Routledge, 2003, p. 238 [ed. cast.: *París, capital de la modernidad*, Madrid, Akal, 2008].

inversa, existe una «clase de la comunidad», lo que significa que las comunidades no están constituidas de manera aleatoria. Conllevan una dimensión de clase, en particular cuando se encuentran en las ciudades. Las comunidades no se forma por azar y, si bien la evolución de una cultura o de una identidad de clase, incluye una parte de contingencia, esta está cargada de factores socioeconómicos «objetivos». Estos dos aspectos de la existencia colectiva deben considerarse conjuntamente.

En su calidad de geógrafo atento a los fenómenos espaciales, David Harvey define la comunidad sobre una base territorial, lo cual, sin embargo, no excluye otras dimensiones[99]. Se trata de una entidad espacial que designa el grupo formado por los individuos presentes en un mismo territorio. La comunidad siempre está constituida por vínculos familiares, de amistad, profesionales (cuando el lugar de trabajo corresponde al lugar de vida) o de vecindad, puesto que esos lazos se cuentan entre los que llevan a las personas a reagruparse geográficamente. El término adecuado para traducir la palabra *community* empleado por el geógrafo es sin duda el de «localidad», la espacialidad creada por la comunidad. El espacio de la comunidad es no solo real, sino también «imaginario», lo que equivale a decir es el objeto de representaciones sociales que influyen en él a través de los comportamientos que inducen. En muchos de sus trabajos, Harvey pone así de relieve lo imaginario de la ciudad moderna, examinando tal o cual capítulo de la historia de la literatura, de las artes plásticas o del cine, todos ámbitos en los que ese imaginario se deja capturar de manera privilegiada.

Las representaciones sociales asociadas a la ciudad incluyen una dimensión política. Esto es lo que muestra el análisis de la Comuna que hace David Harvey en *Paris, Capital of Modernity [París, capital de la modernidad]*[100]. En este libro, el autor reconstituye la historia urbana de la París del siglo XIX y particularmente entre la revolución de 1848 y la Comuna de 1871. El acontecimiento sobresaliente de este periodo es, por supuesto, la profunda transformación de la ciudad

[99] Por lo demás, se observa una recuperación del interés por las temáticas espaciales en el seno de los pensamientos críticos contemporáneos, con autores como Edward Soja, Neil Smith, Doreen Massey, o también Saskia Sassen.

[100] *Ibid.*, Si se quiere indagar otro enfoque de la Comuna dentro de los pensamientos críticos contemporáneos, en el que no podemos detenernos aquí por falta de espacio, véase Kristin Ross, *The Emergence of Social Space. Rimbaud and the Paris Commune*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1989.

realizada por Haussmann durante el Segundo Imperio. Según Henri Lefebvre, la Comuna es un intento del pueblo de París de reapropiarse del espacio urbano contra esta transformación y contra la clase social –la burguesía– que la apoya[101]. Con Haussmann, la burguesía toma el control del espacio urbano, tanto en el plano económico y político como en el militar. El prefecto de la región del Sena destruye la constitución socioespacial «orgánica» de la ciudad, hendiendo grandes arterias que facilitan la movilidad de las tropas, desarrollando su sistema de transportes (mediante la construcción, sobre todo, de las estaciones del ferrocarril) y creando los nuevos distritos en 1860. Al despojarla de su experiencia urbana, provoca en la población parisiense un retorno a la reivindicación del «derecho a la ciudad», para emplear una expresión de Lefebvre que Harvey le toma prestada[102]. El ímpetu urbanizador del barón de Haussmann aumenta la segregación espacial, es decir, que la composición de los barrios se opera crecientemente sobre la clase. Por supuesto, Haussmann no creó la segregación espacial que es una tendencia inherente al capitalismo desde hace varios siglos. Pero, ciertamente, durante el Segundo Imperio la segregación espacial se acentuó particularmente por efecto de la especialización geográfica de la producción de bienes y servicios y por las transformaciones provocadas por el mercado inmobiliario[103]. Esta segregación tiene a hacer converger las clases sociales y las comunidades (espaciales). Si bien algunos barrios –particularmente el Barrio Latino– continúan siendo socialmente mixtos, se marca una tendencia a la separación de las clases. En una palabra, las clases se *espacializan*. Aunque indudablemente Haussmann destruyó las comunidades tradicionales despanzurrando los barrios, suscitó asimismo la aparición de nuevas comunidades.

La dominación de la burguesía en el espacio urbano forzó a los trabajadores a organizarse y a adaptarse a la nueva configuración de

[101] Véase Henri Lefebvre, *La Proclamation de la Commune*, París, Gallimard, 1965 [ed. cast.: *La proclamación de la comuna de París*, Madrid, Alianza, 1972].

[102] Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville*, París, Economica, 1968 [ed. cast.: *El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1973] y David Harvey, «The Right to the City», *New Left Review* II/53 (septiembre-octubre de 2008) [ed. cast.: «El derecho a la ciudad», *New Left Review* (en español) 53 (noviembre-diciembre de 2008), pp. 23-42; una versión ligeramente modificada de este artículo compone un capítulo de *Rebel Cities. From the Right to the City to the Urban Revolution*: «El derecho a la ciudad», en *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal, 2013, pp. 19-49. *N. del E.*].

[103] David Harvey, *Paris, Capital of Modernity*, cit., p. 241.

la ciudad. La originalidad de esta concepción de las clases sociales estriba en que muestra que el espacio capitalista siempre es un obstáculo que las movilizaciones obreras deben superar y, a la vez, un recurso sobre el cual pueden apoyarse esas movilizaciones. Las transformaciones urbanas de la París del Segundo Imperio hicieron de la Comuna un acontecimiento diferente de la revolución de 1948 En la medida en que esas transformaciones respondían (en parte) a esta última, uno no puede sino comprobar que hubo una influencia mutua entre los movimientos revolucionarios y la producción del espacio. Esta influencia se expresa, por ejemplo, en un nuevo tipo de organización obrera que se crea en aquella época. A fines de la década de 1860, por impulso de Eugène Varlin, se funda la Federación de Cámaras Sindicales Obreras que coaliga a unos cuarenta sindicatos –recientemente legalizados– en la escala de toda la ciudad. Esta federación, antepasada de la CGT, se apoya en la potencia y la antigua tradición de mutualismo local, pero nace también de la conciencia que tienen sus impulsores de la necesidad de organizarse en un nivel más amplio. Varlin es además miembro activo de la Primera Internacional, la de Marx y Bujarin, de cuyos dos primeros congresos, uno en Londres y el otro en Ginebra, participará. Según David Harvey, esta «Federación» y otras organizaciones del mismo estilo constituyen la tierra fértil de donde nacerá la Comuna. Su estructuración permite hacer de la ciudad misma el teatro de las operaciones sindicales y políticas. Pero ello no implica en modo alguno que pierdan sus adhesiones locales, ni impide que garanticen el anclaje de sus reivindicaciones en la cotidianeidad obrera.

Otros elementos atestiguan la nueva dialéctica entre clases y comunidades en el periodo de la Comuna. Así, comprobamos que las «libertades municipales» son una reivindicación central de los insurgentes. De ello, algunos historiadores han deducido que la Comuna era un acontecimiento de vocación «descentralizadora», es decir, que el antagonismo no oponía principalmente a los obreros y las clases dominantes, sino a los defensores del acrecentamiento de los poderes locales frente a un Estado opresor. En opinión de Harvey, por probada que esté, la reivindicación de las «libertades municipales» es, en el contexto de la Comuna, una reivindicación de clase. Si lo que estaba en juego hubiera sido únicamente la «descentralización», no se explica por qué la burguesía y los monárquicos –que en parte eran favorables a ella– huyeron tan rápidamente de la ciudad. Si tuvieron que abandonarla fue porque, en el espíritu de los comuneros, esas libertades eran indisociables de una aspiración igualitaria. Que se haya insistido tanto en las «libertades municipales» muestra, en ese sentido, que la concepción de la democracia que estaba en vigor durante la Comuna era una concepción territorial. La importancia política y militar que tuvieron durante la insurrección los barrios obreros como Belleville, La Villette de Montmartre, es otra expresión de la espacialización cada vez mayor de las clases a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Por otra parte, esta espacialización tuvo aspectos estratégicamente nefastos. Durante los combates, recuerda David Harvey, numerosos obreros prefirieron defender su barrio antes que los muros de la ciudad, lo cual facilitó las cosas para Versalles.

Harvey sugiere que la «globalización» de la ciudad que se produce durante la prefectura de Haussman ha contribuido al internacionalismo obrero. La revolución de 1948 había dado lugar a la expresión de sentimientos xenófobos respecto de los trabajadores extranjeros, unidos, es verdad, a manifestaciones de solidaridad con los pueblos oprimidos, particularmente, los polacos[104]. En las décadas siguientes, aparece claramente la necesidad de plantear la cuestión de la emancipación en un nivel más general. Esta necesidad no es ajena a las transformaciones infraestructurales –particularmente arquitectónicas– que emprenden las sociedades de la época. Como dice David Harvey:

> El espacio sobre el cual se define la comunidad evoluciona a medida que la escala de la urbanización cambia y que las barreras espaciales se reducen. Pero evoluciona igualmente en función de las nuevas configuraciones y de las luchas de clase, cuyos protagonistas aprenden que el control del espacio y las redes espaciales son una fuente de poder social[105].

Cuanta mayor amplitud adquiere y más se sistematiza la urbanización, como en el caso del París haussmaniano, tanta mayor importancia cobra el control del espacio como elemento en juego en la lucha de clases. Ese control tiene una dimensión táctica que se expresa en los periodos de insurrección pero también una dimensión sindical que apunta a contrarrestar los efectos de la división espacial del trabajo.

[104] *Ibid.*, p. 238.
[105] *Ibid.*, p. 239.

Si bien se apoya en acontecimientos históricos, la teoría de las clases sociales de Harvey también puede servir para interpretar acontecimientos actuales. A fines de 2001, Argentina vivió una de las insurrecciones más potentes de las últimas décadas en el plano mundial. Después de una crisis sin precedente que llevó al hundimiento de las estructuras políticas y económicas, el país se encontró en una situación casi revolucionaria. Que semejante conjunción de factores no desembocara en una revolución con todas las de la ley dice mucho de las condiciones de posibilidad de la transformación social en las sociedades capitalistas avanzadas. Sea como fuere, de esa insurrección surgieron a la luz nuevos actores sociales. Los más conocidos son los *piqueteros,* es decir, los representantes de los movimientos de parados y trabajadores precarizados; producto de los planes de despidos masivos de la década neoliberal de los años noventa, estos se cuentan entre los movimientos sociales más innovadores de los últimos decenios. Aunque surgidas de la tradición sindical argentina, las asociaciones de piqueteros no podían contar con la fábrica como lugar de militancia puesto que estaban compuestas por desocupados, lo que hizo que el barrio pasara a «ser la nueva fábrica». Puesto que la fábrica es ahora inaccesible, solo queda hacer de los barrios populares la rampa de lanzamiento de las resistencias al liberalismo.

Lo que muestra la teoría de las clases sociales de David Harvey es que el barrio siempre fue de algún modo «la nueva fábrica». En otras palabras, que es un error considerar que el lugar de trabajo es el único lugar de movilización de la clase obrera. Desde ese punto de vista, la comunidad –en el sentido territorial– es igualmente importante. Tomar en consideración los espacios populares como espacios de resistencia tiene implicaciones importantes. Centrar el análisis en la fábrica equivale a considerar a los proletarios ante todo como productores. Esta tendencia se marca en varias corrientes del marxismo. Agregar una dimensión «comunitaria» al análisis significa, por el contrario, hacer de los obreros actores plurales, evidentemente implicados en la producción, pero irreducibles a esta única dimensión. Harvey recuerda, sobre este aspecto preciso, la importancia de los cafés como lugares de sociabilidad política en los años que precedieron a la Comuna[106]. Los cafés eran entonces no solo un lugar de encuentro entre diferentes sectores de las clases trabajadoras y entre las clases trabajadoras y la «bohemia» (periodistas, artistas, estudiantes), sino también lugares que permitían al obrero experimentar los modos de existencia más diversos. La «noche de los proletarios», para retomar una expresión de Jacques Rancière, debe incluirse en el análisis tanto como sus días.

[106] *Ibid.*, p. 241.

Erik Olin Wright: el marxismo analizado

Sociólogo de la Universidad de Wisconsin, exalthusseriano, vinculado desde los años ochenta con una corriente del marxismo muy alejada de las ideas de Althusser, el marxismo analítico, Erik Olin Wright propone una manera diferente de concebir las clases sociales. El marxismo analítico es un intento de fusionar el marxismo con el individualismo metodológico. Los miembros de esta vertiente de la doctrina procuran conferirle al marxismo «microfundamentos» del tipo de los que apuntalan la teoría neoclásica: racionalidad instrumental de los actores, reducción de lo social a lo individual, cálculo costo/beneficio, etcétera. Intentan desembarazar al marxismo de los aspectos que consideran más discutibles, a saber, la concepción «holista» de las clases sociales y la filosofía determinista de la historia. Esto no significa que renuncien al análisis de las clases. Por el contrario, aspiran a refundar este análisis sobre bases que consideran más sólidas. Los marxistas analíticos más conocidos son John Roemer, G. A. Cohen, Jon Elster, Robert Brenner, Adam Przeworski y Philippe Van Parijs. El marxismo analítico ha prácticamente desaparecido desde la segunda mitad de los años noventa. Con todo, algunos de sus protagonistas, como Cohen y Wright, ha permanecido adheridos a una perspectiva igualitarista radical, más o menos teñida de marxismo. Otros, como Jon Elster han renunciado completamente a él[107]. De todos estos autores, Erik Olin Wright probablemente sea quien ha permanecido más apegado al proyecto inicial del marxismo analítico, aun cuando sus ideas también hayan evolucionado.

Ernst Bloch ha propuesto una aguda distinción entre las «corrientes frías» y las «corrientes cálidas» del marxismo[108]. Los miembros de

[107] Véase Christopher Bertram, «Le marxisme analytique», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire critique du marxisme,* cit., y «Analytical Marxism», en Bidet y Kouvelakis (eds.), *Critical Companion to Contemporary Marxism,* cit.

[108] Ernst Bloch, *Le Principe espérance,* cit.

las primeras conciben el marxismo como una ciencia positiva y «desmitificadora», cuyo objetivo es echar luz de manera desapasionada sobre el funcionamiento «objetivo» del mundo social Entre otros, pertenecen a este grupo Karl Kautsky y Louis Althusser. Las corrientes cálidas confían, por el contrario, en la utopía y en la esperanza y admiten la parte de subjetividad y hasta de «creencia» que encierra el marxismo. Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Lucien Goldmann corresponden a esta tradición. El mismo Bloch es un representante de las corrientes cálidas y estimaba que, si bien la existencia de las corrientes frías es legítima, estas deberían ponerse al servicio de las cálidas. Por supuesto, en todo marxismo uno puede identificar una aleación de estos dos componentes. Engels, tradicionalmente considerado como el responsable de acentuar los aspectos «fríos» de la obra de Marx, se ha interesado, por ejemplo, por el comunismo premoderno en *La guerra de los campesinos en Alemania*.

Erik Olin Wright, por su parte, se sitúa en las corrientes frías del marxismo. Ello no evita que, de vez en cuando, ofrezca un discurso «utopista», pero la tonalidad general de su obra es claramente racionalista y no romántica. El calificativo que le convendría sería «positivista», si esa denominación no hubiese adquirido un matiz peyorativo, a pesar de que remite a una venerable tradición, tanto dentro como fuera del marxismo. Una idea que recorre el conjunto de los trabajos de Wright es que las ciencias –sociales en este caso– pueden contribuir de manera decisiva a la emancipación humana pues tienen la capacidad de revelar los mecanismos que la entorpecen. Wright ha designado su programa de investigación con la expresión *emancipatory social sciences* (ciencias sociales emancipadoras), lo cual ilustra la relación que establece entre ciencia y política[109]. Wright constituye, en este sentido, una rareza. En las ciencias humanas contemporáneas, el punto de vista dominante prescribe desconfiar del «gran relato» moderno que representa la liberación mediante el saber. Para muchos autores, el conocimiento –asociado a la técnica– está en el origen de algunas de las grandes tragedias del siglo XX. Wright probablemente sea, entre los pensadores críticos actuales, quien ha permanecido más fiel a este ideal de la Ilustración, que era también el de los marxistas clásicos.

→ El saber emancipa

[109] Erik Olin Wright, «Compass points», *New Left Review* II/41 (septiembre-octubre de 2006) [ed. cast.: «Los puntos de la brújula. Hacia una alternativa socialista», *New Left Review* (en español) 41 (noviembre-diciembre de 2006), pp. 81-112].

Erik Olin Wright es un especialista en las clases sociales Desde la década de 1980 a nuestros días, no ha dejado de oponer resistencia a la tendencia de las ciencias sociales a renunciar al análisis de las clases. Esto es fácilmente comprobable con solo leer los títulos de sus obras: *The Debate on Classes, Reconstructing Marxism* o también *Class Counts*[110]. En las décadas anteriores, las clases, por supuesto, eran omnipresentes. Wright ha publicado numerosos trabajos empíricos referentes a la evolución de la estructura de clases de diferentes países[111]. La interacción entre la teoría social y la sociología empírica es una de las marcas distintivas de su obra. Esa interacción lo ha llevado asimismo a hacer incursiones en el dominio de la filosofía política normativa y a discutir, por ejemplo, la «teoría de la justicia» de John Rawls. Para Wright, el problema de las clases sociales se divide al menos en cuatro subproblemas: la cuestión de la estructura de clase, la de la génesis (histórica) de las clases, la de la lucha de clases y, por último, la de la conciencia de clase.

Un tema que ha atraído la atención de todos los teóricos contemporáneos de las clases sociales es la cuestión, espinosa si las hay, de la clase media. El asunto resultó ser tan problemático para los pensadores críticos como la persistencia inesperada durante el siglo XX del nacionalismo o de la religión. Una hipótesis central de Marx y los marxistas es la de la polarización de la sociedad. Según ellos, la sociedad tenderá cada vez más a limitarse a dos clases sociales –la burguesía y el proletariado– cuyo enfrentamiento desembocará en la transición al socialismo. Todas las demás clases situadas entre esas dos o alrededor de ellas (las clases medias, el campesinado, el lumpemproletariado) están destinadas a desaparecer. Pues bien, esta predicción evidentemente no se ha cumplido. La estructura de las sociedades capitalistas se ha vuelto más densa y más compleja, en lugar de simplificarse y polarizarse. En particular, las clases medias se han dilatado, sobre todo a partir de los *trente glorieuses*. La «pequeña burguesía» –los pequeños comerciantes o los funcionarios, por ejemplo– existe desde los orígenes del capitalismo. Pero hay nuevas categorías sociales que se han agregado a la estructura de clases, entre ellas, el personal superior de las empresas, los gerentes y hasta los «expertos» de toda índole.

[110] Véase particularmente Erik Olin Wright, *Class Counts. Comparative Studies in Class Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

[111] Véase, por ejemplo, Erik Olin Wright *et al.*, «The American Class Structure», *The American Sociological Review* 47 (1982).

Los teóricos de las clases sociales han adoptado diversas actitudes ante este problema[112]. Algunos han sostenido que la «medianización» de la sociedad es una ilusión, que el aparente ensanchamiento del centro de la estructura social oculta en realidad, la profundización de las desigualdades. Esta posición ha cobrado nuevo interés desde la aparición del neoliberalismo con, por ejemplo, la hipótesis de la «sociedad reloj de arena»[113]. Pero, al final de los *trente glorieuses* era difícil de sostener. Otros autores, como, por ejemplo Nicos Poulantzas, Alvin Gouldner o Serge Mallet, han sostenido que el capitalismo había suscitado la aparición de clases sociales de un tipo inédito. El concepto de «nueva clase obrera», que estuvo en boga en la década de 1970 y hasta el de «clase gerencial» (que designa una región diferente de la estructura de clase), se cuentan entre los intentos de explicar la novedad de este fenómeno[114]. En algunos casos, la nueva clase es un segmento de una clase social ya existente que termina por hacerse autónoma. En otros, se trata de una clase enteramente nueva.

Erik Olin Wright ha propuesto una solución original a este problema presentada a través del concepto de «localizaciones de clase contradictorias» *(contradictory class locations)*. En esta perspectiva, las clases medias no constituyen una clase en sí mismas. Los individuos que las componen se sitúan simultáneamente en varias clases sociales que, por añadidura, tienen intereses a menudo contradictorios. El personal superior y los gerentes son ejemplos claros de esta situación. Por un lado, son empleados, es decir que no son propietarios del capital ni de los medios de producción de la empresa en la que trabajan. Por supuesto, hoy es frecuente que las empresas hagan participar de los intereses y beneficios de la firma a algunos de estos empleados (mediante las *stock options,* por ejemplo), lo cual hace que su situación sean aún más compleja. Pero, desde el punto de vista estricto de las relaciones de propiedad, esas personas son, ante todo, asalariados. Por otro lado, sus intereses se oponen a los de los demás empleados, porque disponen de autoridad sobre ellos dentro de la empresa o porque poseen aptitudes que escasean y que les dan

[112] Erik Olin Wright, «A General Framework for the Analysis of Class Structure», en Erik Olin Wright *et al. The Debate on Classes,* Londres, Verso, 1989, pp. 3-4.

[113] Véase, por ejemplo, Alain Lipietz, *La Société en sablier. Le partage du travail contre la déchirure social,* París, La Découverte, 1998.

[114] Véase, por ejemplo, Serge Mallet, *La Nouvelle Classe ouvrière,* París, Seuil, 1963 [ed. cast.: *La nueva condición obrera,* Madrid, Tecnos, 1969].

derecho a una remuneración abultada. Estas categorías sociales están pues escindidas[115]. Cuanto más ascendemos en la jerarquía de las clases medias y nos acercamos, por ejemplo, a los directores generales de las empresas multinacionales, tanto más se asemejan los intereses que encontramos a los de los capitalistas. Cuanto más descendemos en esta jerarquía, tanto más parecidos son los intereses a los de los trabajadores.

El concepto de localizaciones de clase contradictorias tienen numerosas consecuencias, tanto teóricas como políticas. Hay que destacar, en primer término, que las clases que ocupan las localizaciones de clase contradictorias han cambiado en el curso de la historia. Si en el capitalismo, el personal superior está escindido, en el sistema feudal era la burguesía la que se dividía en los diversos estratos. Sus miembros se repartían entre, por un lado, la aristocracia, a la que algunos burgueses lograban sumarse comprando títulos nobiliarios y, por el otro, las clases populares. En un régimen «socialista burocrático» tal como existió en la URSS, el grupo que podía ocupar esa posición era la *inteligentzia* que compartía ciertas ventajas con los miembros de la *nomenklatura* (la burocracia del partido único), pero conformaba una clase distinta de esta última. La estructura social es siempre compleja: genera posiciones contradictorias independientemente del sistema que se considere.

El carácter contradictorio de la estructura de clase plantea el problema de las alianzas de clase en el momento de los movimientos sociales y de las revoluciones. En situaciones de cambio social, las clases que ocupan una localización contradictoria en la estructura social tienen muchas opciones. Pueden defender el orden establecido, aliándose a las clases dominantes. El vuelco de las clases medias hacia el bando de las clases dominantes ha sido el caso más frecuente en la historia política moderna. Pero, quienes ocupan una localización contradictoria también pueden considerar que su interés está del lado de la transformación social y aliarse a las clases populares. Según Wright, todos los fenómenos revolucionarios de verdadera amplitud se han sustentado en este mecanismo. Sea como fuere, en su opinión, la lucha de clases siempre compromete a actores heterogéneos. Por lo tanto, es un error contar con la simplificación o la polarización de la estructura de clases. La cuestión de las alianzas no

[115] Erik Olin Wright, «A General Framework for the Análisis of Class Structure», cit., pp. 24-26.

es, en este sentido, únicamente táctica, también implica cierta concepción de lo que son las clases sociales.

Para este autor, el mecanismo que está en la base de la estructura de clase de las sociedades capitalistas es la explotación. Este concepto que antes era omnipresente hoy ha virtualmente desaparecido de las ciencias sociales contemporáneas. Buscaríamos en vano en las principales revistas de sociología actuales, del país que sea, alguna referencia a esta noción. Si a algún autor se le ocurre hacer alguna referencia a este concepto, siempre lo hace en un sentido vago. La tendencia actual, aun entre los pensadores situados decididamente a la izquierda, consiste en sustituir el concepto de explotación por el de dominación que supuestamente abarca más y es más claro. Así es cómo la noción de explotación prácticamente no aparece en los escritos de Pierre Bourdieu. Siempre se trata de dominación, hasta cuando sus análisis se internan en el campo económico. La generalización del concepto de dominación en detrimento del de explotación es concomitante con la renuncia a darle un lugar central al conflicto entre el capital y el trabajo y con la idea –promovida por Bourdieu y la mayoría de los pensadores críticos actuales– según la cual la dominación es siempre plural. Según Erik Olin Wright, el capitalismo se nutre de la explotación, lo que implica la necesidad de mantener ese concepto en el corazón del análisis[116]. La explotación es una relación social distinta de la dominación que esta última no puede subsumir. A fin de analizar la especificidad de la explotación en relación con otras formas de opresión, Wright compara la situación de los indios de América en el momento de la llegada de los colonos europeos con la de los trabajadores en la sociedad estadounidense del siglo XIX[117]. Los amerindios fueron víctimas de un genocidio, lo cual atestigua que los colonos no tenían ninguna necesidad de ellos en el plano económico. Un dicho de la época afirma así que el «único indio bueno es un indio muerto». Según Wright, este caso remite a una forma de opresión «no explotadora» *(non-exploitative opression)* que puede llegar hasta la supresión física de la población oprimida. La explotación es un fenómeno muy diferente; en esta situación el explotador tiene necesidad del explotado pues su propio bien material depende del trabajo de este. Por ello, aun cuando hasta pueden haberse producido verdaderas masacres de clase, los capitalistas están obligados a refrenar en cierta medida la violencia que ejercen contra los trabajadores. La frase «el único trabajador bueno es un trabajador muerto» carecería por completo de sentido.

[116] Sobre otra perspectiva interesante de la explotación, surgida del marxismo analítico, véase Jon Elster, «Exploring exploitation», *Journal of Peace Research* 15 (1978).

[117] Erik Olin Wright, *Class Counts*, cit., p. 11.

Wright alega que la explotación se basa en tres principios[118]. En primer lugar, el principio de «bienestar invertido interdependiente» *(inverse interdependent welfare principle)*. Este principio afirma que el bienestar del explotador depende causalmente del malestar del explotado. Esto implica que los intereses del explotador y del explotado son necesariamente contradictorios; la lucha que libran entre sí no es un fenómeno contingente. En suma, los ricos son ricos *porque* los pobres son pobres. En segundo lugar, la explotación reposa en el «principio de exclusión» *(exclusion principle)*. Este sostiene que el explotado está excluido de la posesión o del control de ciertos recursos y medios de producción importantes. Este principio remite en última instancia, a la distribución (por definición) inequitativa de la propiedad privada en el capitalismo. En tercer lugar, la explotación procede del «principio de apropiación» *(appropriation principle)*. Los individuos que controlan los medios de producción se apropian del producto de la actividad de aquellos que así son despojados. El principio de apropiación es lo que distingue la relación de explotación de las formas de opresión no explotadoras.

El análisis de las clases no es un monopolio del marxismo. Numerosos sociólogos, inspirados en los trabajos de Max Weber, por ejemplo, como Anthony Giddens o John Goldthorpe (ambos sociólogos británicos), lo practican. Sin embargo, lo hacen sobre la base de supuestos teóricos distintos de los empleados por los marxistas en general y por Wright en particular. Para los weberianos, las clases sociales son ante todo un asunto de diferencia de oportunidades en el mercado. A causa de las posiciones diferentes que ocupan en la sociedad, los individuos están en mejores o peores condiciones de acceder a los recursos disponibles. Para los marxistas, el mecanismo que sustenta las clases sociales no se inicia primero en el mercado sino que opera en la esfera productiva que, por cierto puede tener luego repercusiones en la esfera de la circulación de las mercancías[119]. Por el carácter central que atribuye a la esfera productiva, Wright se ubica en contra de la tendencia dominante de las ciencias

[118] *Ibid.*, p. 10.

[119] *Ibid.*, p. 32.

sociales actuales y esto no significa que, para él, la dominación masculina o la opresión racial sean políticamente secundarias, ni mucho menos, sino que, en su perspectiva, lo que define, en última instancia, el sistema capitalista en el que evolucionamos y que está en la base del conjunto de las relaciones sociales es la explotación.

Álvaro García Linera: clase, multitud e indigenismo

Las posiciones teóricas de Álvaro García Linera combinan diversos enfoques de manera original. Su conocimiento y su práctica del marxismo, así como la historia muy particular del movimiento obrero boliviano, lo han hecho sensible a la dimensión de clase de las relaciones sociales. Al mismo tiempo, ha recibido la influencia del *operaismo* y, particularmente, de las tesis de Toni Negri, lo cual lo ha llevado a aprovechar la noción de «Multitud» para aplicarla en su propia comprensión de las transformaciones del mundo contemporáneo. Además, el movimiento indigenista boliviano, aparecido de manera renovada en la década de 1970, ha influido profundamente en sus ideas. Todos estos elementos han creado un pensamiento híbrido, caracterizado por cierto eclecticismo, lo cual indudablemente es la contrapartida de la prioridad que ha tenido en su vida la acción política sobre la actividad intelectual estrictamente concebida en el desarrollo de una obra.

El movimiento obrero boliviano es uno de los más poderosos de América Latina. La revolución de 1952, que marcó el advenimiento de un régimen «nacional progresista», fue una de las más profundas que vivió el continente durante el siglo XX y también una de las revoluciones en la que el proletariado –sobre todo minero– desempeñó el papel más activo. Según García Linera, Bolivia se caracterizó durante mucho tiempo por el lugar central que ocupó la forma sindicato. Desde los años cuarenta, el Estado reconoció oficialmente las organizaciones de asalariados e instauró un sistema de negociación tripartita con la patronal. Durante los cincuenta años que siguieron hasta que, a partir de la década de 1980, comenzaron a aplicarse las políticas neoliberales, los sindicatos han constituido el principal vector de la construcción de la identidad de la clase obrera boliviana, más que los partidos o que cualquier otra forma de organización. La Central Obrera Boliviana (COB), fundada en 1952 y que durante largo tiempo estuvo dominada por el sindicato de los mineros, constituye la «columna vertebral» de esta clase.

El lugar central que tuvo la forma sindicato en Bolivia desde la década de 1940 hasta los años ochenta, se expresa de diversas maneras. Ante todo, en la historia de ese país, se advierte una asimilación de los derechos políticos a los derechos sociales[120]. Esto significa que el acceso de los obreros al espacio público pasa por su sindicalización o, dicho de otro modo, que la política es función de lo social. Ser un ciudadano boliviano es, en este sentido –cuando uno pertenece a las clases subalternas–, ser miembro de un sindicato. Desde 1936, el Estado obliga a cada asalariado a adherirse a un sindicato y desde entonces, numerosos aspectos de la vida cotidiana de los bolivianos se han manejado por intermedio de esas organizaciones. García Linera muestra que, a través de los sindicatos, la construcción de la clase obrera boliviana ha quedado adosada al Estado. Esto no equivale a decir que sea una creación del Estado en todas sus partes, pues las grandes concentraciones obreras en las zonas mineras del país son un hecho socioeconómico *sui generis*. Pero la forma que ha adquirido la clase obrera en Bolivia depende en gran parte de sus relaciones «de rutina» con el Estado.

Un aspecto sobre el que García Linera pone el acento es la dimensión temporal de las identidades de clase. La forma sindicato tiene la particularidad de instaurar un *tiempo de clase*[121]. Mientras que David Harvey destaca la dimensión espacial de las clases sociales –el espacio como recurso y como producto de las relaciones de clase–, por su parte, García Linera insiste en subrayar la temporalidad inherente a la pertenencia a una clase, en todo caso, en el contexto de la forma sindicato. El tiempo de la clase mezcla inextricablemente el tiempo personal y el tiempo colectivo. Le da ocasión a cada obrero de integrarse en una historia colectiva, la de la clase obrera boliviana, constituida de progreso social, de lucha por la independencia nacional, de revoluciones y de resistencia a la dictadura. Según afirma García Linera, en Bolivia se percibe a los obreros como «las personas que hacen marchar el país», lo cual los coloca en el corazón del «imaginario nacional»[122]. El tiempo de la clase moviliza también a los obreros a favor de un futuro mejor.

---

[120] Álvaro García Linera, *Pour une politique de l'égalité*, cit., p. 48. Véase también Álvaro García Linera, «Indianisme et marxisme. La non-rencontre de deux raisons révolutionnaires», *ContreTemps* 4, Nueva serie (diciembre de 2009).

[121] *Ibid.*, p. 44.

[122] *Ibid.*, p. 43.

El contrato de duración indeterminada, que durante mucho tiempo fue la norma en el proletariado, es el mecanismo jurídico-político por el cual cada uno ve mejorar indefinidamente su situación y la de su descendencia. Esta temporalidad particular es parte integrante de la cultura de la clase obrera. Marca el ritmo no solo del trabajo propiamente dicho, sino también de los momentos de fiesta, de duelo y de lucha.

Que en Bolivia la clase obrera haya sido hegemónica no significa que haya sido la única categoría subalterna del país. En realidad significa precisamente lo contrario, es decir, que esa hegemonía implica la presencia de otras categorías sociales a las cuales se les ha impuesto el modelo de la clase obrera. En un país constituido en más del 50 por 100 por amerindios (quechuas y aimaras) los indígenas representan desde siempre una categoría demográficamente imponente. Sin embargo, durante el periodo en que predominó la forma sindicato, la cuestión social cubrió la cuestión étnica. Concretamente, se trata de las mismas personas puesto que numerosos obreros son indígenas pero, en Bolivia como en otras partes, todo es cuestión de categorías y de evolución de las categorías, por más que se perciba a los mismos individuos sucesivamente como obreros y luego como indígenas. Entre los años cuarenta y los ochenta, la cuestión social (la categoría «obrero») era preponderante en relación con la cuestión étnica (la categoría «indígena»), aun cuando, por supuesto, no la ocultara del todo. Así, afirma García Linera,

> permitiendo que se fundara e institucionalizara el relato de la clase obrera, la COB [...] ha dado al mismo tiempo existencia publica a otras clases subalternas [...]. La COB ha sido un entramado para la autoconstrucción de las clases sociales, pero que siempre ha girado alrededor de los símbolos, los códigos y los parámetros de organización del movimiento obrero. La filiación sindical ha borrado o desplazado otras formas de autoorganización de los subalternos[123].

La sucesora de la forma sindicato es la *forma multitud*. En Michael Hardt y Toni Negri, la Multitud está primero respecto del Estado. Para existir, este tiene necesidad de capturar la potencia, las facultades de coordinación y de cooperación y el *general intellect* que segregan los miembros de aquella. La Multitud, en este sentido, siempre tiene la iniciativa y el Estado siempre está atrasado respecto de ella. Aunque se inspira en Negri, García Linera invierte esa relación. A sus ojos, la forma multitud emerge cuando el Estado y los políticos neoliberales destruyen el régimen político y económico anterior en el que está incluida la forma sindicato. Para él, la multitud es pues un concepto defensivo, si bien, siguiendo la lógica foucaultiana, admite que toda forma de poder suscita formas inéditas de resistencia. Su rol de dirigente y sus conocimientos de sociología de campo lo llevan a elaborar un concepto de multitud más concreto que el de Hardt y Negri. Esos últimos, así como otros teóricos de la multitud, entre ellos Paolo Virno, sostienen que el concepto de multitud tiene un carácter metafísico. Otra diferencia del boliviano con Negri es que este último afirma que la Multitud es «posmoderna», es decir, que emerge una vez que el capitalismo ha destruido todo lo demás, a saber, la clase obrera organizada, los Estados nación y las comunidades premodernas. García Linera, en cambio, dice que al aniquilar a la clase obrera, el neoliberalismo obliga a sus miembros a replegarse en formas sociales premodernas, por ende, la multitud debe entenderse como un fenómeno que combina rasgos de premodernidad y de posmodernidad.

García Linera da varias definiciones de la multitud. Habla, por ejemplo, de «asociación de asociaciones de diversas clases e identidades sociales sin una hegemonía única en su seno». Afirma asimismo que

> la multitud es, esencialmente, la agregación de *individuos colectivos*, es decir, una asociación de asociaciones en la cual cada persona presente no habla por sí sino por una entidad colectiva local ante la cual debe rendir cuenta de sus actos, sus decisiones y sus palabras[124].

El neoliberalismo se caracteriza por un doble movimiento de privatización de los bienes públicos y de fragmentación y flexibilización del mercado del trabajo. Este doble movimiento tiene múltiples consecuencias. La abolición de contrato de duración indeterminada como norma diversifica las trayectorias personales de los asalariados y hace cada vez más singulares y contingentes las identi-

[123] *Ibid.*, p. 59.

[124] *Ibid.*, pp. 15 y 70.

dades. Al mismo tiempo lleva a reactivar comunidades rurales a cuyos trabajadores el mercado del trabajo moderno había alejado. Esta reactivación le permite al capitalismo reducir los salarios y aumentar las ganancias porque ahora es la comunidad la que sostiene una parte creciente del costo de la reproducción de la fuerza laboral. En esta perspectiva, el neoliberalismo y la premodernidad se combinan para formar una pareja excelente.

Por otra parte, la multitud se distingue de la clase obrera y de la forma sindicato en que no la aglutina una hegemonía. Al no existir tal hegemonía, lo que prevalece es una «asociación de asociaciones», esto es, un conjunto móvil de organizaciones unificadas por una lucha dada, pero cuya perseverancia en el tiempo nunca está garantizada. La idea de «asociación de asociaciones» o de «movimiento de movimientos» es típica de los años noventa y estuvo particularmente presente en el movimiento altermundista[125]. Como dice García Linera:

> A diferencia del movimiento obrero en el pasado, la forma multitud no dispone de un mecanismo duradero de convocatoria ni de consulta que le permita transformar la presencia de sus componentes en hábito establecido[126].

La multitud es, en este sentido, una forma social más evanescente que la clase obrera.

El hecho de que la multitud carezca de «columna vertebral» implica que el *espacio de clase* toma el relevo del tiempo de clase. Cuando no existe ningún mecanismo que esté en condiciones de garantizar la estabilidad del movimiento en el tiempo, su modo de unificación pasa a ser territorial. Este fenómeno es la consecuencia del repliegue hacia las comunidades que ya hemos evocado. Comprobamos que, en muchas movilizaciones latinoamericanas de las últimas décadas, estructuras como los «comités de barrio» o de «vecindario» han desempeñado una función esencial. Como David Harvey y los piqueteros argentinos, García linera también podría afirmar que «el barrio es la nueva fábrica». La diferencia con Harvey es que García Linera pone la dimensión espaciotemporal de los movimientos sociales en una perspectiva histórica. Algunos de es-

[125] Tom Mertes (ed.), *A Movement of Movements*, Londres, Verso, 2004.

[126] Álvaro García Linera, *Pour une politique de l'égalité*, cit., p. 83.

tos movimientos están situados bajo el signo del tiempo (el movimiento obrero), porque su modo de existencia está organizado por mecanismos que les garantizan su estabilidad temporal. Otros, en cambio, están situados bajo el signo del espacio (los movimientos sociales actuales) pues, a falta de mecanismos de ese tipo, se construyen territorialmente.

La multitud se define no solo por su carácter «invertebrado»; también por el contenido de las luchas que libra. García Linera ha comprobado que esas luchas con gran frecuencia tienen que ver con reivindicaciones referentes a la «reproducción vital». La multitud procura contener, trata de invertir, el proceso de mercantilización generalizado que caracteriza el periodo neoliberal y que cerca bienes que hasta ahora eran públicos. Un caso ejemplar, que se encuentra en el corazón del análisis de García Linera es el de la «Coordinadora del agua y de la vida» que, en 2000, condujo la «guerra del agua» en Cochabamba. Dispuestos a no permitir el aumento de las tarifas del agua en su ciudad, los habitantes se rebelan y logran expulsar a la empresa multinacional a cargo y «desprivatizar» la gestión del agua a favor de una empresa municipal. Este movimiento de «usuarios» que reunió a sectores diversos de la población (campesinos, indígenas, funcionarios, clase media e intelectuales) constituye uno de los primeros casos de lucha victoriosa por la reapropiación colectiva de un bien privatizado[127]. El movimiento produjo un «repertorio de acciones» que prometía una posteridad importante en la década por venir, entre las que figuran principalmente el corte de rutas y el asedio de ciudades. Cochabamba es una ciudad de fuerte tradición sindical y muchos mineros hoy reconvertidos en la producción de la hoja de coca –los «cocaleros»– se han destacado en esta lucha. El ascenso al poder del MAS (Movimiento al socialismo») de Evo Morales en 2005 es en gran parte fruto de estas «guerras» que se multiplicaron durante los años siguientes, entre las que sobresalió la «guerra del gas» de 2003 que culminó con la caída del presidente Sánchez de Lozada.

La tercera forma sociopolítica que pone de relieve García Linera –y cuyas relaciones con la forma sindicato y la forma multitud analiza– es la *forma comunidad*. Estas tres formas designan procesos rea-

[127] Véase también Franck Poupeau, «La guerre de l'eau», *Agone* 26-27 (2002). Sobre la Bolivia contemporánea, véase Hervé do Alto y Pablo Stefanoni, *Nous Serons des millions. Evo Morales et la gauche au pouvoir en Bolivie*, París, Liber/Raisons d'agir, 2008.

les, pero tienen asimismo un carácter de «tipo ideal», es decir, son conceptos estilizados que permiten comprender una realidad compleja. Desde este punto de vista, cada situación social concreta debe entenderse como una mezcla evolutiva de la forma sindicato, la forma multitud y la forma comunidad.

La reactivación de las comunidades rurales tradicionales está vinculada con la destrucción neoliberal del mercado del trabajo iniciada en los años ochenta. Otro factor que ha contribuido al resurgimiento de la forma comunidad es la aparición, a partir de la década de 1970, de un nuevo «imaginario» indigenista que se ha manifestado por impulso de indios aimaras habitantes de las periferias de las grandes ciudades que comenzaron a tener acceso a los estudios superiores[128]. Como en la teoría del nacionalismo de Benedict Anderson, a la que García Linera se refiere explícitamente, una elite constituida recientemente se dota de una ideología idiosincrásica en nombre de la cual llama a la movilización colectiva, en este caso, sobre una base «étnica». Este nuevo indigenismo no se limita a Bolivia: se extiende a todos los países latinoamericanos en los que hay una fuerte presencia de poblaciones indígenas. En Bolivia, este movimiento adquiere la forma del «katarismo», en honor del rebelde indígena del siglo XVIII, Tupac Katari, considerado por el MAS como una de sus «matrices» ideológicas[129].

La forma tradicional de la comunidad indígena en el mundo andino es el *ayllu*. Este término designa un tipo de comunidad que mezcla la propiedad individual y familiar, por un lado y la propiedad colectiva, por el otro. Se estima que los orígenes de esta forma se hallan en la estructura social inca y probablemente preincaica. García Linera subraya los efectos tácticos de esta forma comunidad. El sitio de ciudades ha permitido «asfixiar» a quienes estaban en el poder hasta que los sitiadores vieran satisfechas sus reivindicaciones. El problema de esta táctica es que el asedio de larga duración de una ciudad no es fácil de mantener y supone una sólida disciplina colectiva. Este modo de acción no habría sido posible sin la forma comunidad:

> El hecho de que tanta gente haya podido mantenerse durante tanto tiempo en las carreteras se explica en virtud del sistema de

[128] Álvaro García Linera, *Pour une politique de l'égalité*, cit., p. 17.
[129] *Ibid.*, p. 28.

> rotación que se instauró inmediatamente. Cada 24 horas, la población movilizada de una comunidad era reemplazada por la de otra comunidad para que la primera pudiera descansar y dedicar algunos días a las tareas agrícolas, antes de volver a la movilización cuando llegaba nuevamente su turno[130].

Aproximadamente medio millón de personas participaron del sitio de La Paz de 2000. La estructura social de los actores comprometidos en una lucha tiene pues una influencia determinante en el repertorio táctico aplicado en el terreno. La forma sindicato permite ciertos tipos de tácticas, la forma comunidad permite otras.

LAS IDENTIDADES CONFLICTIVAS

La identidad es un concepto omnipresente en las ciencias humanas contemporáneas. Ocupa el lugar central que alguna vez ocuparon nociones tales como la «clase social» o la «estructura». En la década de 1960, se empieza a hablar de las «políticas de la identidad» que procuran luchar contra la estigmatización de ciertas categorías sociales. Esas políticas se declinan de manera diferente en las distintas regiones del mundo. Pero están vigentes en diversos grados en el conjunto de los países desarrollados.

Los orígenes del concepto de identidad se remontan a los empiristas británicos clásicos y, particularmente, a John Locke, que lo aplica al problema de la persistencia de la persona a través del tiempo[131]. Las ciencias sociales propiamente dichas importan este concepto inextricablemente descriptivo y normativo a mediados del siglo XX. Al comienzo designa, de manera «esencialista» a grupos sociales supuestamente homogéneos; no obstante, con el paso del tiempo, su significación se flexibiliza y, desde entonces, prevalece el enfoque «constructivista» de las identidades. Este se basa en la combinación de dos tesis: por un lado, las identidades no son estados ni «sustancias», sino que son procesos; por el otro, las identidades dependen, en el plano ontológico, de la manera en que las perciben los demás.

[130] *Ibid.*, p. 103.
[131] Véase sobre esta cuestión Razmig Keucheyan, *Le Constructivisme. Des origines à nos jours*, cit., cap. 3.

Estos dos aspectos están presentes en la teoría del «reconocimiento», desarrollada entre otros y principalmente por Charles Taylor, Axel Honneth, Nancy Fraser y Seyla Benhabib. Varios de esos autores (no todos) se consideran herederos de la Escuela de Fráncfort y, frecuentemente, se los presenta como la «tercera generación» de dicha escuela, después de la generación de los fundadores, la de Adorno y Horkheimer y de la segunda conducida por Jürgen Habermas y Kar-Otto Apel. En sus trabajos queda clara la intención de proseguir la elaboración de una «teoría crítica» del capitalismo, adaptándola al periodo presente, así como la idea de aliar la filosofía política normativa y la sociología empírica en el análisis de la sociedad concebida como una «totalidad»[132].

En la transición de la segunda a la tercera generación, la teoría crítica ha experimentado una doble transformación. Primero, se ha feminizado ya que varias de las figura más notables de la generación actual son mujeres, entre quienes se destacan Nancy Fraser y Seyla Benhabib. Esta evolución se comprueba, por lo demás, en los pensamientos críticos en general, aun cuando la mayor parte de los autores evocados en esta obra sean hombres. Por otra parte, la teoría crítica ha abandonado su país de origen, Alemania, para trasladarse a otros lugares del planeta y particularmente a América del Norte. Evidentemente, en esto tuvo mucho que ver el exilio en Estados Unidos de los representantes de la primera generación durante la Segunda Guerra Mundial. Así comprobamos que, si bien Axel Honneth, el director actual de Instituto de investigación social, es alemán, Nancy Fraser es estadounidense y Seyla Benhabib, turca (aunque enseña en la Universidad de Yale). En cuanto a Charles Taylor, es canadiense.

¿Qué es la teoría del reconocimiento? El texto que ha popularizado esta teoría es un artículo de Charles Taylor titulado «La política del reconocimiento»[133]. Nacido en Montreal de padre anglófono y madre francófona, Taylor es uno de los pensadores contemporáneos del «multiculturalismo». Por esa razón ha tomado parte, en calidad de

[132] Sobre el concepto de «totalidad» en el marxismo en general y en la Escuela de Fráncfort en particular, véase Martin Jay, *Marxism and Totality*, cit.

[133] Véase Charles Taylor, *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, Princeton, Princeton University Press, 1992 [ed. cast.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993].

«experto», en comisiones convocadas para reflexionar sobre el estatus de la identidad quebequense dentro de Canadá. Gracias a ello su concepción del reconocimiento ha tenido una caja de resonancia política importante. Con todo, la problemática del reconocimiento se remonta a mucho tiempo antes; el origen que se evoca habitualmente es Hegel y su dialéctica del amo y del esclavo. La interpretación que le da Alexandre Kojève en su *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), en particular, ha tenido una influencia considerable, tanto el mundo de habla francesa como en el de habla inglesa. Remontándonos aún más en el tiempo, podríamos identificar una fuente posible de la teoría del reconocimiento en Rousseau. En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau afirma:

> Tan pronto como los hombres empezaron a apreciarse mutuamente y se formó en su espíritu la idea de la consideración, todos pretendieron tener el mismo derecho y ya no fue posible que faltase impunemente para nadie[134].

La idea de que el sí mismo (moderno) se funda en la «apreciación mutua» está en el corazón mismo de esta teoría. Entre los precursores más contemporáneos, encontramos a autores tales como Georges Sorel, Jean-Paul Sartre, Frantz Fanon, George Herbert Mead y Donald Winnicott.

El punto de partida de la teoría del reconocimiento es sencillo. Veamos como lo enuncia Taylor:

> … una persona o un grupo de personas puede sufrir un daño o una deformación real si la gente o la sociedad que la rodea le devuelve una imagen limitada, envilecida o despreciable de sí mismo. El no reconocimiento o el reconocimiento inadecuado pueden causar perjuicios y constituir una forma de opresión[135].

Según Taylor, para constituirse, las identidades dependen del reconocimiento por parte del prójimo. Su ontología es intersubjetiva, es decir, no tienen existencia «en sí mismas». Esto implica que si no se

[134] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, París, Éditions Sociales, 1971, p. 228 [ed. cast.: *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Madrid, Tecnos, 2005].

[135] Charles Taylor, *Multiculturalism and the «Politics of Recognition»*, cit., p. 25.

las reconoce o si se las reconoce mal, su formación se opera en condiciones desfavorables. Esta idea se aplica tanto en la escala individual como en la escala colectiva (aunque, en realidad, las dos son indisociables). Los grupos sociales estigmatizados son víctimas de una «opresión externa» que les impide acceder a ciertas posiciones, pero también una «opresión interna» que hace que las personas concernidas tengan una imagen «envilecida» de sí mismas. Para Taylor, el reconocimiento es típico de las sociedades modernas y lo sustenta un principio fundamental de esta, el de la igual dignidad de los individuos. El reconocimiento no es sino el reconocimiento de esa dignidad igual y de los innumerables modos de vida a los que da lugar. La sociedad feudal se fundaba, en cambio, no en la dignidad, sino en el honor y este estaba distribuido de manera desigual entre los individuos.

Dicho esto, quedan abiertas numerosas cuestiones. Particularmente, queda sin determinar la relación entre el reconocimiento y las reivindicaciones de tipo económico. Las coordenadas de este debate han quedado fijadas en un diálogo entre dos representantes de la teoría del reconocimiento: Nancy Fraser y Axel Honneth. En una obra titulada *Redistribution or Recognition* [*¿Redistribución o reconocimiento?*] ambos autores se interrogan sobre la relación existente entre la redistribución, que remite a las desigualdades materiales, y el reconocimiento, que apunta a las desigualdades de estatus o de identidad. Según Fraser, las luchas contra estas últimas proliferan desde los años setenta. Por el contrario los movimientos de carácter económico, que habían jalonado el periodo moderno desde los tiempos de la Revolución industrial, parecen cuantitativamente menos numerosos y, políticamente, menos legítimos. Las razones de este fenómeno son múltiples. La complejidad creciente de las sociedades ha generado la necesidad de reconocimiento en una cantidad cada vez mayor de grupos sociales. Además, las sucesivas oleadas de mundialización han provocado un aumento de la hibridación, pero también han permitido que la gente tenga una mayor percepción de las diferencias culturales. Sea como fuere, Fraser no vacila en calificar este proceso de «vuelco decisivo» en la historia de los movimientos sociales[136].

Fraser considera que ese punto de inflexión fue nefasto. Ciertamente es conveniente combatir todo «economismo» que afirme que las luchas materiales importan más que las luchas de identidad. Un economismo de este tipo dominó durante mucho tiempo en el seno del movimiento obrero, aun cuando siempre estuvieron presentes las reivindicaciones cualitativas. Sin embargo, también es necesario combatir el «culturalismo» simétrico del economismo que, según Fraser, está presente de alguna manera en las teorías de Taylor y Honneth. Pues la proliferación de movimientos identitarios de ninguna manera ha hecho desaparecer las inequidades económicas. Por el contrario, estas no han cesado de crecer a lo largo del último tercio del siglo XX. Esta comprobación lleva a Fraser a defender una posición «dualista». Toda injusticia está compuesta, en grados diversos, de elementos materiales y elementos de posición en la sociedad. El capitalismo es, por otra parte, el primer sistema de la historia que logró disociar hasta este punto esas dos formas de jerarquización. Ya sea que la opresión económica suscite asimismo una opresión cultural (como en el caso de la desvalorización de la cultura obrera), ya sea que la opresión de identidad suscite una opresión económica (como en el caso de la pobreza estructural de los negros en Estados Unidos), ya sea que esas dos variables actúen concertada pero independientemente sobre la condición de la categoría social considerada.

La opresión de género es típica de este último caso. El género es una categoría híbrida. Combina aspectos económicos, puesto que, por ejemplo, el trabajo doméstico que realizan las mujeres en su casa no es remunerado a pesar de que con él está facilitando que el hombre obtenga un salario y aspectos simbólicos, pues nuestras sociedades patriarcales desvalorizan o connotan negativamente lo que es femenino. Evidentemente sería absurdo exigir la abolición de la condición femenina, así como se exige la abolición de la pobreza. La reivindicación de la abolición pura y simple de una injusticia solo tiene sentido en el caso en que corresponda exclusivamente al plano de la economía. De ahí que la dimensión de identidad o de estatus corran necesariamente parejas. Fraser señala a propósito de esta cuestión precisa que la necesidad de reconocimiento está presente también en el caso de la clase obrera, en la cual la forma de opresión es principalmente, pero no exclusivamente, económica. Existe, en efecto, un «racismo de clase», es decir, heridas de identidad que resultan de pertenecer a la clase obrera[137].

[136] Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange,* Londres, Verso, 2003, p. 89 [ed. cast.: *¿Redistribución o reconocimiento?,* Madrid, Ediciones Morata, 2006].

[137] Véase por ejemplo, a propósito de esta idea, Pierre Bourdieu, «Le racisme de l'intelligence», en *Questions de sociologie,* París, Minuit, 1980 [ed. cast.: *Cuestiones de sociología,* Madrid, Akal, 2008].

Contrariamente a lo que sostienen Taylor y Honneth, Fraser estima que el reconocimiento es una categoría política y no solo una categoría moral o psicológica. Más precisamente, en su opinión, el reconocimiento es ante todo una cuestión de justicia social. Si no lo fuera, ¿cómo sería posible distinguir las formas de reconocimiento legítimas (de las mujeres, de los negros, de los homosexuales) de las que no los son? Un racista, ¿puede hacer valer su derecho a ser «reconocido» como tal si considera que la ausencia de ese reconocimiento le provoca un daño a su identidad? Ciertamente no. La identidad racista no debe ser reconocida porque es ilegítima. En el fundamento de la concepción del reconocimiento de Fraser, encontramos, en consecuencia, una normatividad política. El razonamiento anterior la lleva a enunciar lo que considera el principio fundamental de la política democrática moderna: el principio de «paridad de participación» *(parity of participation)*[138]. Este principio afirma que las instituciones sociales (sean o no del Estado) deben garantizar que toda persona esté en situación de interactuar con los demás como un «par». Ello implica instaurar dos condiciones[139]. Primero, una condición objetiva que asegure a cada par los medios materiales de hacer oír su voz. Un individuo, o un grupo social, en situación de extremada pobreza no está en condiciones de hacerlo. En segundo lugar, una condición intersubjetiva, que reconoce igual valor a todos los modos de vida. Fraser presenta el principio de «paridad de participación» como una radicalización del principio liberal de la igualdad. Es interesante señalar que Fraser sitúa su trabajo dentro de la tradición liberal (en el sentido anglosajón, es decir, histórico) y afirma que su objetivo es radicalizarla integrando al mismo tiempo los elementos positivos que contiene esa tradición. Una actitud de esta índole en relación con el liberalismo es rara entre los pensadores críticos contemporáneos.

Axel Honneth se opone al dualismo de Fraser. El punto de vista que desarrolla es «monista», en el sentido de que para él toda injusticia es, en última instancia, una cuestión de reconocimiento. Esta es pues la categoría central y la redistribución es una categoría derivada. Honneth no niega la existencia de desigualdades económicas. En una obra titulada *Reification [La reificación]*, inscribe sus análisis en la tradición de la crítica de la «reificación» que se remonta al Lukács de *Historia y conciencia de clase,* luego continuada por los representantes de la Primera Escuela de Fráncfort. Como conclusión de este libro, Honneth sostiene que las sociedades actuales toman el camino de la mercantilización generalizada (es decir, de la reificación) entrevista por Lukács a comienzos del siglo XX[140]. Por lo tanto, cuando Fraser le reprocha a Honneth su «culturalismo», en realidad, le dirige una crítica injustificada. La pieza central del dispositivo teórico del filósofo alemán consiste en sostener que el ser humano es un animal moral. Ello implica, por una parte, que tiene hacia la «realización de sí mismo». Como Taylor, Honneth considera que esa realización depende del reconocimiento de los demás. Honnet no disocia su teoría de una reflexión sobre la «buena vida», es decir, de una concepción de la naturaleza humana. El liberalismo (radical) de Fraser la conduce, por el contrario, a negarse a entrar en materia sobre una concepción «sustancial» de la justicia y a privilegiar una forma de «proceder» que define las reglas de la sociabilidad antes que su contenido. Por otra parte, según Honneth, el individuo vive toda injusticia subjetivamente como un daño moral. Esta comprobación abarca los casos de injusticias económicas. Si el movimiento obrero a menudo ha luchado por reivindicaciones de orden material, estas no tomaron nunca la forma de exigencias categóricas corporativistas. Siempre se referían a valores, como la justicia o la igualdad.

Honneth defiende la idea de que la teoría del reconocimiento participa de una tradición intelectual dominada en la historia moderna, pero que conviene rehabilitar contra la tradición dominante. La tradición dominante tiene su origen en Maquiavelo y en Hobbes e incluye el liberalismo en toda su diversidad. Considera que el mundo social está constituido por individuos que además son individuos entregados a cálculos racionales. Cuando Honneth insiste en señalar la estructura moral o normativa del comportamiento humano busca situarse en contra de esta tradición. Para él, la capacidad de los individuos de concebirse como tales y de entregarse a cálculos racionales supone que previamente hayan sido reconocidos como individuos por los otros.

El interés de la teoría social de Seyla Benhabib, respecto de las de Fraser y de Honneth, es que esta autora se interroga sobre los efectos de la globalización en los procesos intersubjetivos contemporáneos. Benhabib se proclama asimismo heredera de la Escuela de

---

[138] Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution or Recognition?,* cit., pp. 36-37.
[139] *Ibid.*, p. 37.

[140] Axél Honneth, *La Réification. Petit traité de théorie critique,* París, Gallimard, 2007, p. 123 [ed. cast.: *La reificación,* Buenos Aires, Katz Editores, 2007].

Fráncfort. Inspirándose en el dialogismo (la teoría de la «acción comunicativa») de Habermas, la autora turca le agrega problemáticas surgidas de la obra de Hannah Arendt, a quien ha dedicado un libro[141]. Además, toma parte de los debates feministas contemporáneos en un plano de igualdad con Judith Butler, Donna Haraway, Gayatri Chakravorty Spivak y Nancy Fraser.

Benhabib desarrolla una teoría del «cosmopolitismo»[142]. En ciertos aspectos, este análisis puede entenderse como una prolongación de la teoría del reconocimiento en la escala de las relaciones internacionales. ¿Cuáles son los fundamentos del cosmopolitismo, por ejemplo, de las reglas morales que rigen la hospitalidad para con los extranjeros? Según Benhabib, hay que cuidarse de confundir las normas cosmopolitas con las normas internacionales. Desde el tratado de Westfalia (1648) y el surgimiento del orden geopolítico moderno, las relaciones entre Estados están reglamentadas por el derecho internacional. La fuente de este último se halla, *in fine,* en la soberanía misma de los Estados, ya sea porque emana de tratados bilaterales, ya sea porque lo dictan las organizaciones multilaterales cuya legitimidad procede de los Estados miembros. Pero, en las últimas décadas, esta situación ha cambiado. Las organizaciones internacionales gubernamentales y no gubernamentales han proliferado, los movimientos migratorios se han intensificado y la regulación internacional ha alcanzado volúmenes considerables hasta el punto de prevalecer en muchos casos sobre las jurisdicciones nacionales. Por lo tanto, la cuestión de la naturaleza de las normas sobre las que se asienta esta mundialización jurídica y política hoy se ha vuelto apremiante. El problema que particularmente se plantea es el de la relación entre las normas cosmopolitas y los derechos de ciudadanía de que gozan las personas por el hecho de pertenecer a un Estado-nación.

La respuesta liberal clásica a la cuestión de los fundamentos del cosmopolitismo consiste en remitirse a los derechos del hombre. En esta perspectiva, el ser humano está dotado de derechos naturales anteriores a la ciudadanía que el cosmopolitismo solo revela o actualiza. Benhabib recusa esta opinión pues la considera «esencialista», es decir, que supone una naturaleza humana de la que proceden los derechos del hombre. El universalismo, afirma la autora de *The Rights of Others [Los derechos de los otros],* solo puede ser dialógico, es decir, solo puede proceder del reconocimiento mutuo progresivo de posiciones morales que al comienzo se oponían[143]. La solución que propone Benhabib se basa en la comprobación de que ha surgido una «sociedad civil global». Con el tiempo, esta podrá conferir a las normas cosmopolitas una legitimidad análoga a la conferida por las sociedades civiles nacionales a los derechos nacionales. Benhabib presenta el concepto de «iteración democrática» *(democratic iteration).* Inspirado en la teoría del lenguaje de Jacques Derrida, este concepto supone que toda aplicación de una norma implica introducir una diferencia, por mínima que sea, con relación a las aplicaciones anteriores de la misma norma. La significación de una norma nunca se fija de una vez y para siempre; nuevos actores pueden siempre apropiarse de la vacilación semántica que la rodea y darle un sentido inédito. Al capturar y atribuirle nuevas significaciones a la reglamentación internacional existente, la sociedad civil global construirá así, poco a poco, la legitimidad de un nuevo orden cosmopolita.

Achille Mbembe: de la poscolonia al afropolitismo

África ocupa un lugar destacado en los pensamientos críticos contemporáneos. Hoy proliferan las teorías que buscan reflexionar sobre la situación actual del continente y poner de relieve las construcciones identitarias –la intersección del género, de la raza y de la clase– que se han desarrollado a partir de la descolonización. Mahmood Mamdani, de origen lejano indio pero que se crió y creció en Kampala, Uganda (donde continúa enseñando durante una parte del año y pasa la otra en la universidad de Columbia) es uno de sus representantes más notables. Mamdani ha elaborado sobre todo una crítica de la actitud de las opiniones públicas occidentales entre las que se incluyen ciertos sectores «progresistas», respecto del conflicto de Dargour y sostiene que esta actitud es inseparable de la

[141] Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Nueva York, Rowman & Littlefield, 2003 [ed. cast.: *El reluctante modernismo de Hannah Arendt,* Valencia, Episteme, 1996].

[142] Véase, por ejemplo, Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism,* Oxford, Oxford University Press, 2006. Véanse también los trabajos de Ulrich Beck sobre la cuestión, por ejemplo, Ulrich Beck y Ciaran Cronin, *The Cosmopolitan Vision,* Cambridge, Polity, 2006 [ed. cast.: *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz,* Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2006].

[143] Seyla Benhabib, *Another Cosmopolitanism,* cit., p. 20.

guerra contra el terrorismo iniciada por la administración Bush y de la racialización de los conflictos a la que ella induce[144].

Otro teórico africano importante es Achille Mbembe. Nacido con las independencias, hace medio siglo, camerunés que cursó sus estudios en París y luego en Nueva York antes de instalarse en Sudáfrica, Mbembe se proclama miembro de un linaje de pensadores africanos –en el sentido amplio y no estrictamente geográfico– en el que encontramos a Leopold Sedar Senghor, Frantz Fanon, W. E. B. Du Bois, Aimé Césaire o también Edouard Glissant. Los debates en los que toma parte son múltiples: cuando se entrevista con Gayatri Ch. Spivak, Mbembe se inscribe en el campo de los estudios poscoloniales internacionales[145]; cuando examina minuciosamente la economía política del África contemporánea, interactúa con los economistas o politólogos especialistas en ese continente; por otra parte, Mbembe ha ocupado el cargo de secretario general del Council for the Development of Social Science Research in Africa (CODESRIA [Consejo para el desarrollo de la investigación en ciencias sociales en Africa]). Cuando denuncia «el olvido de la raza» en la tradición republicana-universalista francesa, toma posición en las controversias que animan la izquierda francesa desde hace una veintena de años. Todo esto con un eclecticismo teórico típico de los pensamientos críticos actuales, que lo lleva a inspirarse tanto en el postestructuralismo como en fenomenología de Merleau-Ponty o de Jan Patocka o también en la biopolítica de Foucault, transformada al entrar en contacto con África en «necropolítica», es decir, en poder, no sobre la vida, sino sobre la manera de dar muerte[146].

En la época moderna, África es el «Gran Otro» –aquí Mbembe se inspira en Lacan– de Europa. Ese continente es la «mediación gracias a la cual Occidente accede a su propio inconsciente y da cuenta públicamente de su subjetividad»[147]. La constitución del individuo europeo en «sujeto» tiene como condición de posibilidad que el individuo africano continúe estando en esa posición de no sujeto, encerrado en alguna parte entre la animalidad y la humanidad. Colonización y subjetivación son pues dos procesos que hay que pensar en conjunto, pues el segundo es en gran medida tributario del primero. Este mismo razonamiento puede formularse desde el punto de vista de la filosofía de la historia. En *La razón en la historia* (un conjunto de notas y de cursos fechados en la década de 1820), Hegel presenta al África como un continente prisionero de la naturaleza, petrificado en el tiempo, que no entró en la historia universal. Esto permite definir *a contrario* a Europa como un conjunto de sociedades que se han sustraído a las servidumbres de la naturaleza, es decir, que son históricas. A pesar de las críticas de que ha sido objeto esta filosofía de la historia desde hace más de medio siglo, muchas de las categorías que emplean las ciencias sociales hasta el día de hoy, por medio de las cuales intentan comprender al África, siguen estando impregnadas de ella. Ese racismo latente se observa igualmente en los políticos occidentales. En su «Discurso de Dakar» de 2007, Nicolas Sarkozy afirmó que

> ... el hombre africano no ha entrado lo suficiente en la historia. [...] El problema de África es que vive demasiado el presente en la nostalgia del paraíso perdido de la infancia. [...] En ese imaginario donde todo recomienza siempre, no hay lugar para la aventura humana ni para la idea de progreso.

Mbembe fue uno de los intelectuales francófonos que respondieron con determinación a esas palabras, señalando que tenían su origen en la episteme colonial[148].

Que África sea el «Gran Otro» de Occidente no implica que la relación entre el colonizado y el colonizador pueda pensarse en el modo simplista de la oposición. Uno de los aportes de Mbembe ha sido elaborar una sutil teoría del poder en la que se advierte claramente la influencia de Frantz Fanon, y que él aplica en particular a los regímenes africanos autoritarios surgidos de la descolonización. Para Mbembe, la estructura del poder en la poscolonia puede analizarse recurriendo al concepto de «carnavalización», caro a Mijail Bajtin. En su trabajo sobre Rabelais[149], Bajtin sostiene que durante los carnava-

[144] Mahmood Mamdani, *Saviors and Survivors. Darfur, Politics, and the War on Terror*, Nueva York, Doubleday, 2009.

[145] Gayatri Ch. Spivak, «Religion, Politics, Theology: A conversation with Achille Mbembe», in *Boundary* 2 34, 2 (2007).

[146] Véase Achille Mbembe, «Nécropolitique», en *Raisons politiques* 21, 1 (2006).

[147] Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, París, Karthala, 2000, p. 11.

[148] Véase Achille Mbembe *et al.*, *L'Afrique de Nicolas Sarkozy*, París, Karthala, 2008.

[149] Mijail Bajtin, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1982 [ed. cast.: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1987].

les, en la Edad Media, se opera un desbaratamiento de las jerarquías que sustentan el orden social en tiempos normales. Lo alto y lo bajo, el bien y el mal, lo sagrado y lo profano, el loco y el rey se invierten, lo cual conduce a la elección, por ejemplo, de un «papa de los locos». Lo que Bajtin llama «carnavalización», fenómeno del que considera que la obra de Rabelais es una expresión, es pues un momento –limitado en el tiempo– de subversión simbólica de las estructuras y de los signos del poder típico de la cultura popular medieval.

En los regímenes africanos poscoloniales, la relación de los individuos con el poder es de una naturaleza similar. Es «carnavalesca», es decir, que no corresponde ni al orden de la simple aceptación resignada, ni al orden de la resistencia resuelta contra él. Así, dice Mbembe, «... la gente común desdobla los sentidos habituales o convencionales de las palabras y les confiere sentidos secundarios, con lo que consiguen crear un discurso equívoco en relación con el discurso oficial». Y también dice: «... la afirmación pública del sujeto no pasa necesariamente por sus actos de oposición o de resistencia a los mandatos o a la dominación. Lo que lo define es su facultad de participar activamente en prácticas barrocas, fundamentalmente ambiguas [...]»[150]. En la poscolonia no existe la estricta distinción entre dominación y resistencia. Esas dos instancias están inextricablemente mezcladas y las fronteras entre ellas son móviles.

Todo estriba en saber qué tipos de identidades hace aparecer esta ambigüedad frente al poder. El carácter «barroco» de la relación con el poder permite al individuo cultivar varias identidades, cambiar de máscara según las ocasiones, jugar con las palabras y los afectos. La dimisión del potentado poscolonial y un cambio en la naturaleza del poder implicarían, desde ese punto de vista, un empobrecimiento de las identidades, puesto que estas están ligadas a aquella naturaleza. Según Mbembe, esto explica la profunda ambivalencia de los africanos respecto de los regímenes que los gobiernan.

El neoliberalismo ha iniciado un nuevo periodo en la historia de la poscolonia[151]. A lo largo de las décadas que siguieron a la descolonización, a pesar de que sus ingresos con frecuencia se indexaban de acuerdo con las fluctuaciones del precio de las materias primas en los mercados internacionales, los Estados africanos disponían de

[150] Achille Mbembe, *De la postcolonie*, cit., pp. 144 y 179.

[151] Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, París, La Découverte, 2010, cap. 5.

un mínimo de recursos que les permitían garantizar su integridad territorial, el monopolio de la violencia legítima y, en ciertos casos, una redistribución de las riquezas. En los años ochenta, estos Estados entran en crisis, situaciones, en general, agravadas por los «Programas estructurales de ajuste» impuestos por el FMI y el Banco Mundial. La intervención de esos organismos internacionales desencadena privatizaciones masivas mediante las cuales los Estados se despojan de los recursos que controlaban. Esta desposesión genera un aumento drástico del nivel de violencia colectiva: guerras civiles, separatismos, luchas por el poder central... Desde entonces, el Estado ya no posee el monopolio de la violencia, se vuelve cada vez más incapaz de recaudar impuestos y, por lo tanto, de hacer funcionar sus administraciones El ascenso de los «etnorregionalismos» y la proliferación de las «fronteras internas» dentro del África de los últimos treinta años no puede explicarse fuera de este contexto. Esos etnorregionalismos conducen a un endurecimiento de la distinción entre «autóctonos» y «alógenos» que se registra en numerosos países (por ejemplo, en Costa de Marfil) y al acrecentamiento de indigenismos mortíferos y cada vez más poderosos.

Es interesante comprobar que, según el continente donde uno se encuentre, el indigenismo constituye una fuerza progresista o, por el contrario, reaccionaria. Como lo vimos al evocar a Álvaro García Linera, en la América Latina contemporánea, en Bolivia y Ecuador, por ejemplo, el indigenismo es hoy claramente una fuerza progresista (aun cuando no deje de provocar algunos problemas). En África, en cambio, su ascenso parece regresivo.

Como ya hemos dicho, uno de los campos de batalla en los que interviene Mbembe es el debate sobre el pasado colonial de Francia. Desde hace dos o tres décadas, Francia ha comenzado a percibir que también ella fue una potencia colonial, lo cual ha desencadenado numerosos debates sobre la memoria de la colonización. La opinión pública francesa toma progresivamente conciencia del que el colonialismo y el racismo constituyen el «lado oscuro» del universalismo republicano, del que Francia se considera la portadora desde la revolución de 1789. Como dice Mbembe, hasta entonces, Francia había descolonizado sin autodescolonizarse.

La intervención más estimulante de Mbembe en estos debates tuvo lugar en el momento de los «motines de los suburbios» de fines de 2005. Durante esos disturbios que duraron tres semanas y que se parecen en muchos aspectos a los que se registraron en Gran Bretaña

en el verano de 2011, jóvenes habitantes de los suburbios de las principales ciudades francesas, en su mayor parte surgidos de la inmigración subsahariana y magrebí, incendiaros automóviles y diversos objetos del equipamiento urbano y se enfrentaron en violentos combates con la policía. Estos motines despertaron la indignación en todos los sectores de los intelectuales franceses conservadores (para algunos, surgidos de las filas de los «nuevos filósofos», de los que ya hemos hablado), que se apresuraron a echar sobre las espaldas del islam y de la inmigración descontrolada el comportamiento de esos jóvenes.

En un texto destacable titulado «La République et sa Bête», Mbembe mostró que aquellos motines no eran sino la continuación de la historia colonial francesa[152]. La presencia de numerosas poblaciones inmigradas en los suburbios pobres de las grandes ciudades es el producto directo de la colonización. A causa de la ausencia de desarrollo en sus países de origen esas poblaciones se desplazaron hasta Francia después de la Segunda Guerra Mundial en busca de trabajo. Ahora bien, dicha ausencia de desarrollo se debe en gran medida al colonialismo –y al neocolonialismo– del que esos países son víctimas. Por otra parte, la estigmatización racial de esas personas, entre quienes se registra, por ejemplo –entre los jóvenes de entre 18 y 25 años– más de un 50 por 100 de parados, se explica, en gran parte por la discriminación que sufren al tratar de conseguir empleo. Tal discriminación es a su vez consecuencia de un racismo cuyos orígenes se remontan a la representación del «africano» y el «árabe» forjada en la época colonial. Y por último, los métodos policiales aplicados en los suburbios, en periodos de motines o en tiempos normales, han sido heredados del periodo colonial. Durante los disturbios, el gobierno de Dominique Villepin –el mismo que se había opuesto a los estadounidenses durante una célebre sesión del consejo de seguridad de la ONU en el momento de la guerra en Irak– reactivó un «estado de urgencia» que databa de la guerra de Argelia y que nunca más había vuelto a aplicarse.

Según Mbembe, el futuro de África está en el *afropolitismo* –un concepto forjado a partir de la contracción de «África» y «cosmopolitismo»–. Mbembe acuñó este concepto durante su estancia en Sudáfrica, un país que él considera la vanguardia de los procesos de mestizaje que darán lugar a ese afropolitismo. Hasta ahora, hubo

[152] Véase Achille Mbembe, «La République et sa Bête», aparecido originalmente el 7 de noviembre de 2005 en el sitio web www.icicemac.com.

tres principales doctrina que han servido para pensar y organizar la emancipación de África. En primer lugar, el nacionalismo anticolonial que resulta de la implantación en el continente del «imaginario nacional», para hablar como Benedict Anderson. Con diversas versiones, esta doctrina fue la que se impuso durante las luchas de descolonización. La segunda teoría es el marxismo que impulsó movimientos socialistas notablemente numerosos en ciertas partes del continente. La tercera es el panafricanismo, una forma de internacionalismo limitado a África, que apunta a instaurar la solidaridad internacional en la escala del continente, más allá de las fronteras nacionales trazadas por las grandes potencias coloniales.

Estas tres doctrinas hoy parecen superadas. El Estado nación está en crisis en todas partes y, como vimos, particularmente en África. La idea de que la «salida de la gran noche» –para parafrasear el título del último libro de Mbembe– podría operarse apoyándose exclusivamente en esta estructura política es dudosa. El nacionalismo y el panafricanismo (bastante menos en el caso del marximo) comparten, por otra parte, un «culto de los orígenes», según el cual una vez que se haya completado la descolonización, (re)aparecerá una suerte de africanidad intacta que permitirá al continente recomenzar su historia sobre nuevas bases. Ahora bien, si las teorías poscoloniales nos enseñaron algo, es precisamente a desconfiar de los discursos que exaltar los «orígenes», es decir, a recusar la idea de que sería posible encontrar, más acá de la experiencia colonial, una identidad precolonial «virgen». No existe tal cosa y los orígenes son siempre bastardos. Esta es la razón por la cual, si bien se ha dejado influir por ellos, Mbembe se muestra crítico frente a los defensores de la «negritud», como son Senghor o Césaire. Mbembe se muestra igualmente crítico respecto de posiciones como la del escritor keniano Ngugi wa Thiong'o. En un libro titulado significativamente *Decolonising the Mind*[153], este autor anuncia que renuncia a escribir en inglés, la lengua del colonizador e insta a los escritores africanos a no escribir desde ahora en otro idioma que no sean las lenguas nativas del continente. Para Mbembe, semejante proyecto no solo es imposible, tampoco es deseable[154]. Sostener, por ejemplo, que el francés en África no es sino la lengua del colonizador y que su uso podría ser pura y sencillamente abolido, es

[153] Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*, Portsmouth, Heinemann, 1986.

[154] Véase Achille Mbembe, *Sortir de la grande nuit*, cit., p. 103.

cometer un error político y epistemológico mayor. El francés ha experimentado un proceso de vernaculización –de «acriollamiento», diría el escritor antillano, Edouard Glissant– en contacto con el continente y ha llegado a ser inmanente a la vida cotidiana de millones de africanos que lo reconocen como su lengua.

Mbembe hace notar que lo que comúnmente llamamos «África» se ha diseminado hoy por los cuatro puntos cardinales del planeta. Ese continente ha generado innumerables diásporas, desde los esclavos víctima de la trata negrera hasta médicos o especialistas en informática arrollados por el *brain drain* del momento actual. Inversamente, numerosas poblaciones no negras –afrikáners, judíos, chinos, malayos, indios– se han instalado en el continente desde hace muchas generaciones y son, por lo tanto, africanos de pleno derecho. El afropolitismo es la cultura transnacional que busca representar esta diversidad inherente al «ser africano en el mundo» y ambiciona ponerla en relación con los cosmopolitismos que emanan de otras regiones del planeta.

Ernesto Laclau: construir los antagonismos

De origen argentino, profesor de teoría política en la Universidad de Essex, Inglaterra, Ernesto Laclau ha elaborado un enfoque de esta cuestión basado en la noción de «antagonismo», entendido como lo que constituye a la vez el fundamento y el límite de lo social. Si el antagonismo y el reconocimiento, al principio se oponen, podemos plantear la hipótesis de que el enfrentamiento entre identidades, por irreconciliables que sean, siempre supone un forma de reconocimiento mutuo. El antagonismo que tematiza Laclau excluye, en este sentido, los procesos de tipo genocidas en los cuales se niega (literalmente) la existencia del otro. Supone que cada adversario *construya* al otro como tal.

La teoría política elaborada por Laclau se expresa en dos grandes libros: *Hegemony and Socialist Strategy [Hegemonía y estrategia socialista]*, que lleva el subtítulo «Hacia una política democrática radical», aparecido en 1985 y coescrito con su compañera, la filósofa belga Chantal Mouffe y *La razón populista*, aparecido en 2005. Entre sus otras obras, pueden destacarse *Politics and Ideology in Marxist Theory [Política e Ideología en la teoría marxista]* (1977) y *New Reflections on the Revolution of Our Time [Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo]* (1990). Laclau es un caso ejemplar de pensador crítico mundializado. Militante revolucionario en sus años de juventud en Argentina, estuvo ligado durante un tiempo a Jorge Abelardo Ramos, uno de los fundadores de la Izquierda Nacional argentina. Sus orígenes latinoamericanos influyen claramente en su concepción actual de lo político y, particularmente, de la problemática del «populismo» que está impregnada de la experiencia del peronismo. Al mismo tiempo, aun cuando hoy haya tomado posición en su país, dando recientemente su apoyo al gobierno de Cristina Kirchner, el espacio intelectual en el que evoluciona es sobre todo el mundo anglosajón.

La publicación a mediados de los años ochenta de *Hegemony and Socialist Strategy* impulsó importantes debates en el seno de la izquierda radical[155]. En el centro de los análisis de Laclau y Mouffe se encuentra el concepto gramsciano de hegemonía[156]. Para Laclau y Mouffe, Gramsci se sitúa en una bisagra de la historia del marxismo. El autor de los *Cuadernos de la cárcel* toma conciencia del hecho de que ciertas tesis centrales de la doctrina van quedando invalidadas por las evoluciones del capitalismo Las esperanzas de revolución en la Europa occidental se frustraron. Peor aún, a comienzos del siglo XX apareció un capitalismo «organizado» que Gramsci será uno de los primeros de bautizar (en 1934) «fordismo»[157] y que se distingue del capitalismo «liberal» de la *Belle Époque*. Una de las consecuencias de ese capitalismo de un género nuevo es hacer crecer, contra todo lo esperado (por los marxistas), la categoría de los cuadros intermedios, de los burócratas y de los «intelectuales» de toda índole. La introducción de la noción de hegemonía en el marxismo –desde antes de Gramsci[158]– permite revisar y adaptar esta doctrina en función de estas tendencias pesadas, sin que ello implique poner en tela de juicio sus supuestos fundamentales. La noción de hegemonía facilita la comprensión de la creciente importancia que han adquirido los factores «culturales» en las relaciones sociales puesto que designa el ascendiente «moral» que un sector de la sociedad tiene sobre los otros. La noción permite ade-

[155] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy, Towards a Radical Democratic Politics*, Londres y Nueva York, Verso, 2001 [ed. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004].

[156] Como ya dijimos en el primer capítulo, existe una tradición gramsciana específicamente argentina, uno de cuyos representantes es Laclau.

[157] Antonio Gramsci, *Cahiers de prison*, París, Gallimard, 1992, tomo 5, cuaderno 22 [ed. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Era, 1999].

[158] Sobre la historia del concepto de hegemonía, véase Perry Anderson, «The Antinomies of Antonio Gramsci», cit.

más comprender cada situación política en su singularidad. Entre los marxistas clásicos, la hegemonía (u otros conceptos semejantes) es esencialmente un concepto estratégico[159]. Interviene cuando se trata de reflexionar sobre los casos en los que el proletariado debe hacer alianzas con otras clases –la burguesía, el campesinado, las clases medias– asegurándose al mismo tiempo que la dinámica de conjunto de tales alianzas vaya en el sentido de sus intereses. De modo que, el concepto de hegemonía no modifica en nada la centralidad de las clases sociales en la visión marxista del mundo ni el hecho de que la clase portadora del cambio histórico es la clase obrera.

Gramsci emplean una acepción diferente de la palabra hegemonía que transforma en profundidad la ontología marxista. Así lo describen Laclau y Moffe:

> Para Gramsci, los sujetos políticos *(political subjects)* no son clases, en el sentido estricto, sino que son «voluntades colectivas» complejas; del mismo modo, los elementos ideológicos articulados por una clase hegemónica no corresponden necesariamente a una clase[160].

En la perspectiva de estos autores, Gramsci da el impulso inicial de la progresiva emancipación del concepto de hegemonía en relación con el de clase. Esta emancipación alcanzará su culminación en la teoría del mismo Gramsci. Las «voluntades colectivas» que evoca Gramsci tienen dos características principales: la primera es que son contingentes, esto es, que no está predeterminadas por los intereses socioeconómicos de los actores presentes; lo que significa que se forman en el marco de relaciones de fuerza y en ocasión de luchas sociales concretas. La segunda característica es que los sectores «articulados» en el marco de una formación hegemónica pueden ser de naturaleza diversa. Puede tratarse de partidos, de sindicatos, pero también de comunidades territoriales, de grupos étnicos y hasta de colectivos con identidad incierta que se construyen una identidad propia en el momento de la lucha.

Para Laclau y Mouffe, a pesar de la disociación entre la hegemonía y las clases que inaugura, Gramsci no renuncia completamente a ciertos aspectos fundamentales del marxismo. En sus escritos conserva sobre todo lo que ellos llaman un «núcleo esencialista» que, en última instancia, funda la hegemonía en una lógica monocausal que remite a la posición de clase de los sectores concernidos. Laclau y Mouffe se proponen continuar y llevar a término la gesta teórica iniciada por Gramsci y renunciar definitivamente a la centralidad de las clases. Estas pueden tener ciertamente su importancia, según las circunstancias. Pero, los autores de *Hegemony and Socialist Strategy* desechan la primacía de principio que atribuye el marxismo a las clases y lo hacen alegando varias razones. Primero, el mundo social está embarcado, al menos desde el siglo XVIII, en un proceso que aumenta gradualmente su complejidad y lo hace cada vez más heterogéneo. La posición de clase de los individuos, lejos de consolidarse en virtud de este proceso, como lo preveía el marxismo, se ha vuelto más incierta. Además, la clase obrera industrial, que en algún momento fue insoslayable en la estructuración de los conflictos sociales, ha perdido su posición central. Durante las últimas décadas se ha debilitado demográficamente y la aparición de «nuevos movimientos sociales», que Laclau y Mouffe invocan de la misma manera que Nancy Fraser, implica que la conflictividad ya no se organice necesariamente alrededor de las reivindicaciones económicas asociadas al trabajo. En un nivel epistemológico más fundamental, Laclau y Mouffre critican el «esencialismo de clase» presente en el marxismo. Al insistir en señalar el carácter contingente de los grupos sociales muestran que se adhieren a una forma de «indeterminismo» sociológico, según el cual la coherencia (relativa) de los actores se construye siempre en el curso de la acción y no a priori. Está claro que el punto de vista que defienden Laclau y Mouffe es antiesencialista.

En su trabajo, el abandono de la perspectiva de clase tiene como correlato la importancia de la noción de antagonismo:

> Una vez que su identidad ya no se basa en un proceso de unidad infraestructural [...], la clase obrera depende de una ruptura *(split)* con la clase capitalista que no podría darse sino en la lucha contra esta última. [...] la «guerra» llega a ser entonces la condición de unidad de clase[161].

[159] Ernesto Laclau, «Identity and Hegemony: the Role of Universality in the Constitution of Political Logics», en Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony and Universality*, cit., p. 52.

[160] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, cit., p. 67.

[161] *Ibid.*, p. 39. El lugar central que Laclau asigna al antagonismo no deja de recordar la centralidad que Carl Schmitt atribuía a la oposición entre «amigo» y «enemigo» en su caracterización de lo político. En este aspecto, Laclau es un «neoschmittiano de izquierda», en el sentido definido en la primera parte.

Si no hay ninguna «esencia» que esté en la base de lo social, las entidades que evolucionan en ese ámbito son necesariamente relacionales, es decir, se construyen unas en relación con las otras o una contra las otras. Un dato interesante es que Laclau y Mouffe sostienen que Georges Sorel fue el primero en desarrollar una concepción del mundo basada en la primacía del conflicto. Sorel ha tenido un impacto determinante en el pensamiento de Gramsci quien tomó de él la noción de «bloque histórico». Habiendo recibido la influencia de Nietzsche y de Bergson, el teórico del sindicalismo revolucionario atestigua la existencia dentro de las tradiciones marxista y posmarxista de una corriente «vitalista». Laclau y Mouffe son en ciertos sentidos herederos de esa corriente. Sus trabajos también pueden concebirse como una radicalización del punto de vista de E. P. Thompson, quien siempre ha insistido en señalar que la conciencia de clase (la «experiencia») importa tanto, si no más, que la condición socioeconómica de los obreros en la determinación de su pertenencia de clase. Como Laclau, Thompson concibe los grupos sociales atendiendo a las relaciones, o más precisamente, a las relaciones que los oponen. La diferencia estriba en que Thompson no niega por ello que las clases sociales posean una existencia objetiva, en tanto que Laclau renuncia a esta idea. A su entender, no hay ningún elemento a priori que permita determinar dónde va a aparecer el antagonismo. Este puede construirse en cualquier parte.

La razón populista, aparecido simultáneamente en inglés y en castellano en 2005, es una de las obras críticas más discutidas en el momento actual (salvo, por supuesto, en Francia, donde sin embargo apareció traducida en 2008 en la colección «L'ordre philosophique» –entonces dirigida por Alain Badiou y Barbara Cassin– de la editorial Seuil). Se la discute particularmente en América Latina, donde las tesis de Laclau han entrado en resonancia con la experiencia de regímenes «progresistas populistas» aparecidos desde comienzos de la década de 2000, entre ellos, el de Venezuela con Hugo Chávez, el de Bolivia con Evo Morales y el de Ecuador con Rafael Correa. La instauración de estos regímenes debe relacionarse con la historia de larga duración de América Latina que ya vivió otros similares en el pasado, tales como el peronismo, un movimiento específicamente argentino surgido a mediados de la década de 1940 y que ha estructurado la vida política de ese país hasta nuestros días. El carácter en muchos sentidos inaprensible de esta corriente, la dificultad de situarla en relación con las coordenadas tradicionales de la

política moderna, es uno de los elementos que han llevado a Laclau a inclinarse por el fenómeno populista. Desde un punto de vista general, el objetivo de Laclau es rehabilitar este fenómeno habitualmente considerado nefasto. Según él, el populismo no es sino una de las formas que reviste lo político en las sociedades democráticas modernas. Más precisamente, es una condición de profundización del valor central que rige a estas últimas: la igualdad.

Al comienzo está la heterogeneidad radical del mundo social, Para Laclau, este se caracteriza por la pluralidad y la fragmentación de sus componentes cuyas identidades son permanentemente fluctuantes. La heterogeneidad de lo social va acrecentándose a medida que las sociedades se vuelven más complejas. Laclau designa este fenómeno empleando la expresión «lógica de la diferencia». Diversos sectores sociales, surgidos de la esfera económica (sindicatos), comunitaria (etnias) o de otro tipo, interactúan con el poder y las instituciones establecidos dirigiéndoles las demandas que les conciernen respectivamente. A veces un grupo consigue que esas reivindicaciones le sean satisfechas, en cuyo caso el sector concernido continúa entregándose normalmente a sus actividades. Pero, suele ocurrir que, por razones de oportunidades o de principio, el poder y las instituciones se nieguen a satisfacer las demandas. En ese caso, la lógica de la diferencias es susceptible de ser transformada en «lógica de equivalencia». Las reivindicaciones pierden su carácter particular desde el momento en que sufren el mismo rechazo por parte del poder. Porque desde entonces poseen al menos una característica común, la de haber sido rechazadas por él y esto crea entre ellas las condiciones para una alianza. El populismo está pronto para entrar en escena. Una de las condiciones del populismo es precisamente que los particularismos sectoriales se transformen en reivindicaciones de alcance más general que se inscriben en la «cadena de equivalencia» que las enlaza.

Se crea pues una «frontera interna» en el seno de la comunidad que separa el campo del poder del campo de los sectores cuyas reivindicaciones no han sido satisfechas. Esta frontera, dice Laclau, transforma a la *plebe* en *pueblo.* El pueblo se constituye siempre como tal en oposición a un adversario, por ejemplo, en el caso del peronismo, el adversario es la «oligarquía». Para ello, con frecuencia, necesita que las reivindicaciones se encarnen en la figura de un líder populista. El uso que Laclau da a la noción de «plebe» –en su origen la gente romana del común en oposición a los patricios– se asemeja al de la noción de Multitud de Hardt y Negri. Comproba-

mos, por lo demás, una proliferación en los pensamientos críticos actuales de conceptos antiguos venidos del griego o el latín, proliferación que denota, sin duda, qué difícil es identificar a los sujetos de la emancipación en la presente coyuntura. Ambas nociones, «plebe» y «Multitud», remiten a estados indistintos o desordenados de la población, compuestos de particularismos irreducibles y que aún no constituyen un verdadero sujeto político. En Laclau, el paso de la «plebe» al pueblo, mediante la transformación de la lógica de la diferencia en lógica de la equivalencia, anuncia la formación de ese sujeto político. Hagamos notar, al pasar, que, en Negri, la Multitud tiene vocación de seguir siendo una colección de singularidades que nunca llegará a ser un pueblo pues, en su perspectiva, el pueblo es una Multitud cuya potencia ha sido sometida por el Estado.

El populismo supone la intrusión de lo que Laclau llama, siguiendo en esto a ciertos estructuralista y postestructuralistas –entre ellos, Claude Lévi-Strauss y Jacques Derrida– «significantes vacíos». Los significantes vacíos son símbolos, principalmente –pero no únicamente– lingüísticos, a los que cada sector integrado en una cadena de equivalencias le asigna un sentido diferente. Por ejemplo, las significaciones asociadas a la idea de «igualdad» en el curso de la historia francesa, en los periodos revolucionarios, así como de funcionamiento de rutina de las instituciones, son innumerables. Asimismo, en Argentina de comienzos de los años setenta, la reivindicación del «regreso de Perón» de su exilio español tenía un sentido diferente para cada sector del peronismo, como lo ilustró el tiroteo que tuvo lugar entre las distintas facciones del movimiento en los alrededores del aeropuerto de Buenos Aires en el momento en que descendía el avión del general en 1973. Laclau sostiene que es indispensable que los significantes populistas sean vacíos. Si su contenido fuera fijo, solo podrían encarnar el imaginario y los intereses de un único sector de la sociedad. Ahora bien, justamente lo que caracteriza al populismo es su capacidad de reunir a diversos sectores. Es posible que, originalmente, el contenido del significante emane de una fracción de la población. Pero, a medida que la cadena de equivalencia se extiende, se da un proceso de abstracción que lo vacía de su sustancia y permite que ese mismo significante pueda ser investido de significaciones diversas. Esto lleva a Laclau a afirmar, a semejanza de Rancière, Badiou y Žižek, que lo universal decididamente existe, pero que es un «lugar vacío».

Un tercer elemento indispensable para que se instale el populismo es, por supuesto, una hegemonía. Esta, según la define Laclau,

es un universal contaminado por particularismos o una unidad construida en la diversidad[162]. En *La razón populista,* el autor concibe la hegemonía en forma de sinécdoque, es decir, la figura retórica que consiste en tomar la parte por el todo o viceversa (se trata de una forma de metonimia). En la teoría del populismo de Laclau, esta noción designa los casos en los que una parte de la totalidad social sustituye a la totalidad misma y habla en su nombre. Cuando los indígenas bolivianos o mexicanos irrumpen en sus campos políticos nacionales respectivos, aspiran no solo a encontrar un lugar en el orden político existente. Desbaratan ese orden y afirman ser los verdaderos depositarios de la legitimidad nacional. Hablan en nombre de la comunidad toda y no solo en nombre de sus intereses. Para Laclau, esta es la operación hegemónica fundamental:

> En el caso del populismo [...] una frontera de exclusión divide a la sociedad en dos campos. El «pueblo», en este caso, es algo menos que la totalidad de los miembros de la comunidad: es un componente parcial que aspira a que se lo conciba como la única totalidad legítima[163].

Aquí Laclau se aproxima a Rancière, a quien se refiere explícitamente. Recordemos que, para Rancière, el «perjuicio» de que son víctimas permite a los sin parte hablar en nombre de toda la comunidad. Laclau dice exactamente eso. La hegemonía consiste en hablar por la comunidad a partir de unos «campos» que el antagonismo separa. En esto consiste la lógica populista que, para Laclau, se confunde, en última instancia, con la lógica política a secas.

Fredric Jameson: capitalismo tardío y esquizofrenia

Slavoj Žižek, como se recordará, se propone rehabilitar el «sujeto cartesiano» contra la «desintegración» de que lo han hecho objeto los representantes del postestructuralismo que, según él, señorean en la «academia occidental». Ese propósito lo ha llevado a definir el sujeto

[162] Ernesto Laclau, «Identity and Hegemony: the Role of Universality in the Constitution of Political Logics», cit., p. 50.

[163] Ernesto Laclau, *La razón populista,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 107-108.

como «vacío» o como «pura negatividad» y a sostener que es imperativo componerle un lugar (vacío) a fin de que puedan surgir sujetos concretos. Uno de los pensadores contra los cuales Žižek construye su posición filosófico política es Fredric Jameson. Según el autor estadounidense, el sujeto –como toda cosa en este mundo– tiene una historia. *«Always historicise»* («siempre situar históricamente») es el lema epistemológico que lo ha hecho famoso y que vale tanto para el sujeto como para toda otra entidad[164]. El «ego burgués» –del que el sujeto cartesiano es una prefiguración metafísica– ha aparecido y ha predominado durante la época moderna. Con todo, desde el último tercio del siglo XX, ha sido reemplazado por un nuevo tipo de sujeto que, en realidad, no es verdaderamente un sujeto, puesto que está fragmentado y hasta es, constitutivamente, esquizofrénico. Este sujeto es el sujeto posmoderno.

En sus comienzos Jameson fue un teórico de la literatura que dedicó varias obras a la elaboración de una estética de inspiración marxista. Perry Anderson lo considera el punto culminante de la tradición del marxismo occidental, fundamentalmente por su capacidad, característica de dicha tradición, de hacer interactuar las categorías marxistas con otras corrientes[165]. Es interesante observar, en este sentido, que el punto culminante de esta tradición sea un estadounidense. El marxismo de Jameson es ecléctico. Integra conceptos procedentes del psicoanálisis, del postestructuralismo, de la semiótica de Greimas, de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann, de la economía política de Ernest Mandel y de la fenomenología. Entre los comentaristas de su obra lo que se debate es en qué medida el eclecticismo de Jameson logra «ir más allá» de los elementos que lo componen para conformar un paradigma *sui generis*[166]. Entre las obras más conocidas de Jameson, podemos citar *Marxism and Form* (1971), *Brecht and Method* (1998), *A Singular Modernity [Una modernidad singular]* (2002) y también *The Political Unconscious* (1981), sin duda uno de los libros más influyentes en el ámbito

[164] Jameson enuncia su frase particularmente en *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, Londres, Routledge, 2002. Sobre el problema de la «periodización», véase también Fredric Jameson, «Periodizing the Sixties», en Sohnya Sayres *et al.*, *The Sixties, Without Apologies*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1984.

[165] Perry Anderson, *The Origins of Postmodernity*, Londres, Verso, 1998 [ed. cast.: *Los orígenes de la posmodernidad*, Barcelona, Anagrama, 1998].

[166] Véase Martin Jay, «Review of *Postmodernism, the Cultural Logic of Late Capitalism*», *History and Theory*, vol. 32 (1993).

de los pensamientos críticos actuales[167]. Como Žižek, pero con un estilo más serio, Jameson presta particular atención a la cultura popular. De la arquitectura a la música, pasando por la ciencia ficción y el vídeo, ningún dominio escapa a sus análisis. Como ha dicho otro comentarista, Jameson parece incapaz de olvidar o dejar pasar nada[168]. Esa inclinación por tomar en consideración el conjunto de tantos sectores es su respuesta al periodo histórico que atravesamos, un periodo que tiende, en efecto, a desdibujar la separación entre la cultura «exigente» y la cultura «popular» y obliga al analista a hacer frente a la multiplicidad desordenada de la producción cultural.

Jameson es autor de un célebre ensayo aparecido en 1984 que luego fue creciendo hasta convertirse en un libro (voluminoso) titulado *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism [El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío]*[169]. En él, Jameson aborda un problema muy debatido a lo largo de las últimas décadas, el de saber si hemos entrado o no en la posmodernidad y si, en consecuencia, la era moderna ha llegado a su fin. Jameson elabora su concepto de posmodernismo en oposición a otras dos acepciones de este término. La primera es la de Jean-François Lyotard, enunciada en *La Condition postmoderne* (1979) cuya edición en inglés lleva un prefacio escrito por Jameson[170]. Para Lyotard, la característica principal de la posmodernidad es el fin de los «grandes relatos». Durante la era moderna, los individuos se adhieren a valores tales como el «progreso» o la «razón» que confieren un espesor histórico y una dirección a las sociedades. La posmodernidad ha vuelto caducos esos valores. No todo relato ha necesariamente desaparecido, pero los que permanecen son relatos locales y de poco alcance. El segundo autor al que se opone Jameson es Jürgen Ha-

[167] Para una introducción a la trayectoria y a la obra de Jameson, véase Stathis Kouvelakis, «Fredric Jameson, la totalisation inassouvie», en Jacques Bidet y Stathis Kouvelakis (dirs.), *Dictionnaire Marx contemporain*, cit., y «Fredric Jameson: An Unslaked Thirst for Totalisation», en Bidet y Kouvelakis (eds.), *A Critical Companion to Contemporary Marxism*, cit.

[168] C. Barry Chabot, «The Problem of the Postmodern», en Ingeborg Hoesterey (ed.), *Zeitgeist in Babel: The Postmodern Controversy*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, p. 33.

[169] Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 [hay ed. cast. del artículo publicado originalmente en la *New Left Review* en 1984: *El posmodernismo o la lógica del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991. *N. del E.*].

[170] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, cit.

bermas[171], para quien llamar posmoderna a nuestra época es una falacia pues la modernidad es un «proyecto incompleto» y lo es por definición. La reflexión de Habermas se inscribe en la estela de las obras de los representantes de la Primera Escuela de Fráncfort y particularmente del balance que aquellos hicieron de las catástrofes del siglo XX. La hipótesis posmoderna se basa en parte en la comprobación de que tales catástrofes invalidaron irremediablemente los ideales de la Ilustración. Pero Habermas sostiene que, por frágiles que sean esos ideales, es inconcebible que renunciemos a ellos. El proyecto moderno debe ser objeto de reformulaciones –principalmente a través del concepto de racionalidad «comunicacional»– pero de todos modos debe conservarse.

Jameson desplaza considerablemente los términos de este debate. Para él, la posmodernidad es, no una «condición», sino un periodo histórico; este tiene implicaciones en todos los terrenos, tanto en la economía y en la cultura como en el derecho y la política. Contrariamente a otras acepciones de esta noción, que presentan la posmodernidad como un fenómeno cultural, la versión de Habermas sostiene que la terminación de la modernidad no deja ninguna esfera intacta. A semejanza de Nancy Fraser y de Axel Honneth, pero basado en supuestos y objetivos teóricos diferentes, Habermas reactiva el concepto de «totalidad»[172]. Este es uno de los conceptos principales a los que apunta Lyotard. Los «grandes relatos» remiten siempre a una totalidad, ya sea a una sociedad particular, ya sea a la humanidad toda. La decadencia de los grandes relatos implica, por ende, renunciar a esta categoría. Rehabilitar la totalidad supone, a la inversa, mantener la posibilidad de los «grandes relatos». El concepto de «relato» *(narrative)* es esencial para Jameson, quien lo juzga como no solo la condición de toda reflexión histórica, sino, además, como aquello que permite proyectarse en el futuro. Y sostiene que, en particular, lo que permite rendir cuenta de nuestra situación presente es justamente un «gran relato», que no es otro que el marxismo.

Desde el punto de vista de Jameson, el posmodernismo corresponde a un periodo del desarrollo del capitalismo que llama «capitalismo tardío». Este concepto está presente en la tradición marxista desde la segunda mitad del siglo XX y fue elaborado principalmente por Ernest Mandel en su obra *Der Spätkapitalismus [El capitalismo tardío]* (que en francés se tradujo como *Le Troisième Âge du capitalisme*)[173]. Mandel afirma que tras el capitalismo de mercado (entre 1700 y 1850) y el capitalismo monopolista (hasta 1960), sobrevino una «tercera edad» del capitalismo: el capitalismo «tardío». Este se caracteriza, entre otras cosas, por el ascenso del poderío de las empresas multinacionales, una nueva división internacional del trabajo, la explosión de los mercados financieros, la aparición de nuevos medios de comunicación y el debilitamiento del movimiento obrero tradicional. El capitalismo tardío no hace que el capitalismo caiga en una era «postindustrial», como sostienen algunos contemporáneos de Mandel. Las transformaciones radicales que provoca en el proceso de producción son sin embargo, suficientemente considerables para justificar la hipótesis del paso a un nuevo periodo de acumulación. Digamos, al pasar, que mientras Jameson sitúa el comienzo de esa era a principios de los años setenta, en el momento de la primera crisis petrolera, Mandel la hace empezar inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial[174].

El posmodernismo constituye para Jameson la «lógica cultural» del capitalismo tardío. El autor de *Marxism and Form* recusa el modelo marxista «estándar» según el cual la «base» determina la «superestructura». Las lógicas económica y cultural se han entremezclado hasta tal punto en el capitalismo que, sostener que una es el «reflejo» de la otra ya no tiene sentido. Desde este punto de vista, el posmodernismo representa, no una consecuencia del capitalismo tardío (que será su causa), sino una traducción *(translation)* de este último en el orden de la cultura. Con el posmodernismo, la base y la superestructura alcanzan su punto máximo de indistinción. Así, Jameson afirma:

> Decir que mis dos términos, lo *cultural* y lo *económico* se imbrican uno sobre el otro y decir lo mismo, o sea, que el eclipse de la distinción entre base y superestructura a menudo ha sido considera-

[171] Jürgen Habermas, «Architecture moderne et postmoderne», *Écrits politiques*, París, Cerf, 1990 y «La modernité: un project inachevé», *Critique* 413 (octubre de 1981) [ed. cast.: «Modernidad: un proyecto incompleto», en Nicolás Casullo (ed.), *El debate modernidad posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur, 1989].

[172] Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, cit., pp. 332-339.

[173] Ernest Mandel, *Le Troisième Âge du capitalisme*, París, Éditions de la Passion, 1997 [ed. cast.: *El capitalismo tardío*, México, Era, 1972].

[174] Para una crítica de la periodización del capitalismo propuesta por Jameson, véase Mike Davis, «Urban Renaissance and the Spirit of Postmodernism», *New Left Review* I/151 (mayo-junio de 1985).

do como significativo del posmodernismo, equivale a sugerir que la base, en el tercer estadío del capitalismo, genera su propia superestructura por intermedio de una nueva dinámica[175].

Como síntoma de este fenómeno, Jameson destaca, por ejemplo, la tendencia creciente de las esferas artística y económica a entremezclarse. Numerosos artistas se consideran hoy abiertamente hombres de negocios, mientras que el lenguaje de la «creación» ha penetrado ampliamente en el campo económico. Entre los pensadores que han influido en la manera que tiene Jameson de concebir la relación entre los «cultural» y lo «económico», podemos mencionar a Lucien Goldmann. El autor de *Le Dieu caché* ha procurado identificar las «homologías» existentes entre los estadios del desarrollo capitalista y las formas literarias que aparecen en ellos (entre el capitalismo «organizado» y la «nueva novela» de las décadas de 1950 y 1960, por ejemplo)[176] Jameson retoma este estilo de pensamiento y lo elabora.

¿Cuáles son las principales características de la cultura posmoderna? Un aspecto determinante de esta cultura es lo que Jameson llama la «nueva superficialidad o falta de profundidad» (*«new depthlessness»)* con lo que se refiere a la ausencia de profundidad o de sustancia y también a lo que se encuentra en la superficie, sin que ello implique forzosamente un matiz peyorativo. Para ilustrar este punto, Jameson hace una comparación entre las obras *Un par de zapatos* de Van Gogh (1887) y los *Zapatos de polvo de diamante* de Andy Warhol (1980). El primer cuadro representa un par de zapatos viejos de campesino. Si bien ocupan toda la tela, remiten indirectamente a todo un mundo aldeano que el espectador está invitado a reconstruir con la imaginación[177]. Los zapatos de Warhol, en cambio, son superficiales, en el sentido indicado antes. En la obra no aparece ninguna perspectiva ni ningún marcador espaciotemporal que remita a algún universo. La idea de Warhol no es, como en el arte moderno, divulgar los procedimientos estéticos que sirvieron para construir la representación de los objetos de que se trata. Es como si los objetos mismos hubiesen sido despojados de la capacidad misma de ser representados. Jameson evoca, siguiendo esa línea de pensamiento, la «muerte del mundo de la apariencia» e introduce el concepto de «simulacro», inspirado en Baudrillard, para explicar el régimen estético en el que nos encontramos en la actualidad.

A la superficialidad posmoderna corresponde una nueva estructura afectiva de los individuos. Un elemento apasionante de la obra de Jameson es que, de conformidad con el historicismo integral que preconiza, elabora una historia social de las emociones, en estrecha interacción con la periodización histórica evocada precedentemente. El capitalismo tardío genera no solo una cultura, sino también una nueva gama de emociones que condiciona el tipo de sujeto producido hoy. Según Jameson, asistimos actualmente a una «disminución del afecto» *(«waning of the affect»)*[178]. Esto significa que los grandes afectos modernos que son la angustia, la soledad o la alienación tienden a desaparecer, reemplazados por nuevos estados nerviosos, entre los cuales el famoso *burnout* o la «euforia posmoderna» son casos paradigmáticos. Para que una emoción tan profunda como la angustia sea experimentada, hace falta un sujeto que la sienta. Además, es necesario que el sujeto en cuestión esté dotado de una interioridad. Ahora bien, el sujeto hoy está fragmentado y es esquizofrénico, lo que significa, en última instancia, la liberación de todo sentimiento «puesto que ya no hay un sí mismo presente para experimentar las emociones»[179]. ¿Quiero esto decir que la historia de las emociones ha llegado a su fin? No. Pero lo que hoy reina son las «intensidades» impersonales que se posan de manera fugaz en la superficie de los (que antes eran) individuos.

En la época posmoderna, el espacio domina el tiempo. Como bien lo ha mostrado Eric Hobsbawm, la era moderna es una era revolucionaria, tanto en la esfera política (desde la Revolución francesa) como en la económica, con la Revolución industrial[180]. Una de las consecuencias del advenimiento de la posmodernidad, sostiene Jameson, es el debilitamiento de la historicidad, como consecuencia de la pérdida de la memoria colectiva, pero también por una incapacidad creciente de concebir el futuro. El debilitamiento de la histo-

[175] Fredric Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism,* cit., p. XXI. Véase también sobre este tema Adam Roberts, *Fredric Jameson,* Londres, Routledge, 2000, p. 120.

[176] Lucien Goldmann, *Pour une sociologie du roman,* París, Gallimard, 1969 [ed. cast.: *Para una sociología de la novela,* Madrid, Ciencia Nueva, 1967].

[177] Fredric Jameson, *Postmodernism,* cit., pp. 8-9.

[178] *Ibid.,* p. 10.

[179] *Inid.,* p. 15.

[180] Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: Europe 1789-1848,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1962 [ed. cast.: *La era de la revolución, 1789-1848,* Barcelona, Crítica, 2003]. y *The Age of Capital: 1848–1875,* Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1975 [ed. cast.: *La era del capital, 1848-1875,* Barcelona, Crítica, 1998].

ricidad provoca a su vez una predominio del espacio. La cultura posmoderna, ya sea a través de la televisión y el cine ya sea a través de la arquitectura u otra forma, es una cultura visual. Y la vista es el sentido espacial por excelencia que tiende a «achatar» el conjunto de los elementos que percibe. En realidad, la historia y el tiempo no han desaparecido realmente. Están reprimidos (en el sentido psicoanalítico) por la cultura contemporánea pero continúan operando bajo cuerda. La tarea del pensamiento crítico, del pensamiento «utópico» para retomar la expresión que emplea Jameson, es hacer surgir un nuevo sentimiento de la temporalidad. Este no puede significar un retorno puro y simple a la temporalidad moderna pues conviene tener en cuenta la estructura actual del capitalismo y de su lógica cultural. Pero, si no adquirimos un nuevo sentido de la temporalidad, no será concebible ningún cambio social.

CONCLUSIÓN
Obras por construir

En la profunda meditación que en 1992 dedica al tema por entonces omnipresente del «fin de la historia», Perry Anderson esboza cuatro destinos posibles para el socialismo[1]. Una primera posibilidad es que a los historiadores futuros las experiencias socialistas del periodo comprendido entre 1848 y 1989 les parezcan una «anomalía» o un «paréntesis» del tipo de lo que fue, en los siglos XVII y XVIII, el Estado jesuita del Paraguay. Los jesuitas habían organizado de un modo igualitario, durante más de un siglo, las comunidades guaraníes: repartían equitativamente las parcelas y respetaban las costumbre y la lengua indígenas. Estas comunidades fascinaron a numerosos pensadores de la época, entre ellos a Montesquieu y a Voltaire. En el siglo XIX, Cunninghame Graham –un compañero de William Morris– las evoca en su obra utópica *A Vanished Arcadia*[2]. Habiendo despertado el odio de los propietarios terratenientes del lugar, esas comunidades fueron disueltas por decreto de la corona española que además expulsó a los jesuitas del Paraguay. Según Anderson, es posible que el destino del socialismo –en particular de su variante surgida de la revolución de octubre de 1917– sea del mismo orden que el del Estado jesuita del Paraguay. Independientemente del respeto que inspire, tres siglos más tarde sabemos que esta experiencia no consiguió hacer desviar el curso capitalista y colonialista de la historia moderna. En el mejor de los casos, esas comunidades guaraníes están presentes en la memoria de algunos especialistas como un acontecimiento conmovedor pero vano y sin posteridad. En esa perspectiva, el destino del socialismo no será otro que el del olvido.

[1] Perry Anderson, «The Ends of History», en *A Zone of Engagement*, Londres y Nueva York, Verso, 1992 [ed. cast.: «Los fines de la historia», en *Campos de batalla*, Barcelona, Anagrama, 1998].

[2] *La Arcadia perdida* fue una de las fuentes de inspiración del filme de Roland Joffe, *La misión* (1986).

Una segunda posibilidad es que, en el futuro, el socialismo sea objeto de una profunda reformulación. En los próximos decenios o siglos sobrevendrán acontecimientos que lo llevarán a fundirse en un proyecto político más convincente y eficaz. Anderson evoca, a manera de ejemplo, la relación que mantienen las revoluciones inglesa (la primera) y la francesa. Retrospectivamente, se las concibe como partes de un mismo «impulso democrático» en los umbrales de la era moderna. Pero, en realidad, se trata de acontecimiento, en muchos sentidos diferentes. Primero, los *Levellers* [niveladores] y los jacobinos están separados por un siglo y medio. En Inglaterra la monarquía fue reinstaurada en 1660 e hizo falta esperar a que casi acabara el siglo siguiente para que surgiera en Europa un proceso político de alcance comparable. Además, el lenguaje de los revolucionarios ingleses era todavía esencialmente religioso[3]. Los revolucionarios franceses, en cambio, empleaban un vocabulario político inmanente. Una posibilidad, sostiene Anderson, es que aparezcan en el futuro acontecimientos que, retrospectivamente, los historiadores consideren como partes integrantes del mismo ciclo histórico largo de las experiencias socialistas del periodo 1848-1989. Pero también puede ocurrir que quienes tomen parte en esos acontecimientos no perciban en el momento los lazos que los unen al socialismo. Esto no significa que no vaya a existir ninguna relación subterránea u «objetiva» entre estas secuencias históricas. Esa relación, sin embargo, probablemente no esté presente en la conciencia de los protagonistas. Un resurgimiento con una forma renovada de elementos del socialismo supondría, entre otras cosas, una transformación doctrinaria de ese movimiento. Probablemente se abandonen ciertos dogmas que lo caracterizan, como la centralidad atribuida al proletariado o al modelo estratégico de inspiración militar (clausewitziano). Hasta podría suceder, agrega Anderson, que la novedad se organice alrededor de temáticas ecologistas que con toda probabilidad irán adquiriendo cada vez mayor protagonismo en el futuro.

El tercer destino posible del socialismo es similar al vínculo existente entre la Revolución francesa y las revoluciones que la siguieron. A diferencia de la Revolución inglesa, la francesa ha fundado lo

[3] Véase Christopher Hill, *The World Turned Upside Down: Radical Ideas During the English Revolution*, Londres, Penguin Books, 2006 [ed. cast.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista de la Revolución inglesa del siglo* XVII, Madrid, Siglo XXI de España, 1983].

que Anderson llama una tradición revolucionaria «acumulativa». Quince años después de la Restauración, las calles de París estaban nuevamente atestadas de barricadas. Luego se sucedieron 1848, 1871, el Frente Popular, la Resistencia y mayo de 1968, acontecimientos que, cada uno a su manera, se referían a la «Gran Revolución». El repertorio de acciones y los símbolos enarbolados a lo largo de los dos siglos pasados proceden en su mayor parte de esta matriz original. En el plano doctrinal, el socialismo moderno –particularmente marxista– se concibe en la continuidad y la «superación» de la Ilustración y de la burguesía. Desde Babeuf, se opera, sin solución de continuidad, una mutación. Esto queda testimoniado incluso en el plano biográfico, puesto que la revolución de 1848, por ejemplo, fue impulsada conjuntamente por viejos jacobinos (Ledru-Rollin) y nuevos socialistas (Louis Blanc). Así es como, dice Anderson, bien podría ocurrir que en el futuro prevalezca el mismo tipo de relación entre el socialismo y lo que venga a sucederlo. En un sentido, el feminismo mantiene ya en parte ese tipo de vínculo con el socialismo. El movimiento obrero constituye uno de los orígenes del feminismo (no el único, por supuesto) y uno de los textos fundadores de esa corriente fue la obra en su tiempo célebre *La mujer y el socialismo* (1883) de Auguste Bebel. Sin embargo, en el transcurso del siglo XX, el feminismo no ha cesado de independizarse de él y, en realidad, el feminismo de la «segunda ola» es una corriente en alto grado autónoma.

La cuarta y última posibilidad es que el destino del socialismo de asemeje al del liberalismo. Al estallar la Primera Guerra Mundial, después de haberse extendido en todas las direcciones durante la *Belle Époque,* el liberalismo entró en una crisis profunda de la que solo se recobró en la segunda mitad de los años setenta, cuando se abre el periodo neoliberal. La violencia generada por las dos guerras mundiales, la revolución bolchevique, la depresión de 1929, la hegemonía intelectual del keynesianismo y del marxismo, le hicieron sufrir un pronunciado eclipse. Desde fines de la década de 1970 a mediados de la de 2000, el liberalismo vivió casi treinta años de supremacía indiscutida que la crisis actual probablemente ha hecho tambalear[4]. Tampoco podemos excluir, afirma Anderson, que –como lo fue el liberalismo–, el socialismo sea objeto de una redención después de quedar

[4] Para un análisis de la hegemonía neoliberal de Perry Anderson, véase «Renewals», cit.

eclipsado por un tiempo. Para que esto ocurra, por supuesto, tendrá que evolucionar y, sobre todo, tendrá que integrar ciertas características de las doctrinas rivales como, por ejemplo, un mayor respeto por las libertades individuales. Pero, aun en ese caso, se trataría del socialismo tal como lo conocemos, cuyos elementos principales permanecerían intactos. Esta cuarta eventualidad se asemeja bastante a la idea que Alain Badiou parece tener en la mente cuando sugiere una comparación entre la «hipótesis comunista» y la actividad científica[5]. Una hipótesis científica nunca es efectiva en el primer intento. Hasta que se establece su veracidad, primero se la somete a «conjeturas y refutaciones» más o menos favorables.

Los dos decenios transcurridos desde la aparición del texto de Perry Anderson permiten ver con mayor claridad sus hipótesis relativas a la naturaleza del periodo que atravesamos. Primera comprobación: el socialismo no seguirá la vía del Estado jesuita del Paraguay. En otras palabras, los historiadores futuros no lo percibirán como un conjunto de experiencias absurdas y sin posibilidades de realización en vista del curso general de la historia. El hecho mismo de que esta eventualidad haya podido considerarse siquiera en algún momento parece incongruente. Desde la insurrección zapatista de 1994 y las huelgas de noviembre y diciembre de 1995, muchas luchas se perdieron, pero se libraron. Y algunas pocas se ganaron, como la campaña contra el tratado constitucional europeo o la movilización contra el Contrato de primer empleo. Hoy hay generaciones nuevas que se han radicalizado, categorías oprimidas inesperadas que se han manifestado, Estados que se han declarado adeptos al «socialismo del siglo XXI». Esto no equivale a sugerir que la situación es buena, ni mucho menos. El largo cortejo de derrotas tiende sin embargo a ocultar las experiencias positivas que se han dado en el transcurso de los últimos años. Contra todo lo que podía esperarse, a pesar del desastre que ha representado el socialismo «real», el movimiento mismo no parece pues condenado en lo inmediato a convertirse en una curiosidad para los historiadores.

Segunda comprobación: es poco probable que el socialismo sea redimido de la manera en que lo fue el liberalismo durante el tercer tercio del siglo XX. La civilización industrial de la cual surgió ciertamente no ha desaparecido, contrariamente a lo que afirman los análisis apresurados de diversos sectores de la crítica desde los años sesenta. Pero se ha transformado considerablemente, hasta tal punto que han desaparecido las condiciones en las cuales podría advenir el núcleo histórico del proyecto socialista. En consecuencia, lo más probable es que el destino del socialismo se dirima entre la segunda y la tercera hipótesis enumeradas por Perry Anderson: o bien, se comprobará que las experiencias del ciclo 1848-1989 fueron «acumulativas», es decir, que darán lugar en breves plazos a procesos de transformación masivos, o bien serán necesarios un tiempo más largo y una mutación más profunda para que reaparezcan acontecimientos de esta naturaleza. En el momento actual, si hubiera que apostar a una hipótesis, esta segunda eventualidad parece la más probable. A pesar de las experiencias positivas evocadas anteriormente, la perspectiva de su integración en un proyecto coherente llevado a cabo por actores organizados parece tan lejana que se hace difícil ver qué podría conferirles un carácter «acumulativo». En este sentido, quizá nos encontremos hoy en una temporalidad política análoga a la del siglo y medio que separó la Revolución inglesa de la francesa. Paciencia e ironía, como decía Lenin, son, más que nunca, cualidades revolucionarias...

A fin de acelerar el paso del tiempo, sería necesario empezar a construir varias obras. Destacaremos tres de las más importantes. La primera es la cuestión estratégica. Las teorías críticas contemporáneas pecan de ser poco o nada reflexivas en la materia. Hay dos factores, al menos, que lo explican. Primero, para pensar y obrar estratégicamente, conviene contar previamente con una descripción, aunque no sea muy precisa, del mundo en el cual uno interviene. Ahora bien, ese mundo evoluciona hoy tan velozmente y sus coordenadas generales son tan difíciles de establecer que aún estamos lejos de disponer de una representación fiel de la realidad que nos permita colocar los mojones de una estrategia coherente de transformación social. Por otra parte, una estrategia se elabora siempre en interacción con movimientos sociales y políticos. Pero, como hemos visto, una característica estructural de los pensadores críticos actuales es la debilidad de sus relaciones con tales movimientos. Para poder reactivar una verdadera «razón estratégica» –la expresión es de Bensaïd– es imperativo salvar ese abismo entre pensadores y movimientos.

Étienne Balibar ha esbozado una pista estratégica fecunda que sugiere que el gran «encuentro fallido» del siglo XX habría sido el de sus dos «teóricos prácticos» revolucionarios más importantes: Le-

[5] Alain Badiou, *L'Hypothèse communiste*, París, Lignes, 2009 [ed. cast. parcial en: «La hipótesis comunista», *New Left Review* en español, 49 (2008), pp. 27-38].

nin y Gandhi[6]. No está excluida la posibilidad de que el cruce de sus enfoques produzca en el futuro un nuevo paradigma estratégico. Sería simplista situar a Lenin del lado de la violencia insurrecta y a Gandhi del lado de la no violencia absoluta. Porque, como bien sabemos, la independencia de India desencadenó violencias de gran amplitud y, en última instancia, la partición del país, mientras que la violencia revolucionaria asumida por Lenin se inscribía en una «economía general de la violencia» rusa y europea que precedió con gran antelación la revolución de Octubre. Ese es el verdadero sentido del lema leninista de «transformar la guerra imperialista en guerra civil revolucionaria». Al mismo tiempo, la integración de los preceptos de Gandhi en una razón estratégica renovada permitiría tener en cuenta el hecho de que la violencia no solo tiene siempre un costo humano y social, sino que también repercute en la identidad misma de quienes hacen uso de ella. Esta idea, afirma Balibar, es ajena al marxismo, cuya concepción de la violencia ha sido principalmente táctica y no ontológica. Poner en el orden del día de los pensamientos críticos alguna forma de «desobediencia civil» pondría además en evidencia el carácter cada vez más ideológico o cultural de las luchas sociales. Gandhi era un maestro en el arte de la «guerra de posición», para retomar una expresión de Gramsci, y podrían sacarse muchas enseñanzas de su habilidad para el manejo de los símbolos.

Daniel Bensaïd, el más estratega de los pensadores críticos contemporáneos, ha empleado sus últimas energías, antes de morir en 2010, a reenlazar los hilos del pensamiento estratégico, estableciendo un vínculo con los debates marxistas clásicos, pero también haciendo un balance de las experiencias de las revoluciones y las contrarrevoluciones latinoamericanas de la segunda mitad del siglo XX (Chile, Brasil, Argentina, Nicaragua...), continente al que Bensaïd estuvo estrechamente ligado en su condición de militante[7]. Según Bensaïd, dos grandes «hipótesis estratégicas» han recorrido el movimiento obrero desde su fundación hasta la caída del muro de Berlín: la «huelga general de insurrección» y la «guerra popular prolongada». La primera se inspira principalmente en la Comuna de París y en la Revolución rusa. Se desarrolla en el medio urbano, tiene como actor principal (pero no excluyente) a la clase obrera y apunta a tomar el control de una capital y de los centros de poder que se encuentran en ella. La segunda se inspira más en las revoluciones chinas y vietnamita y ha tenido gran influencia en el movimiento tercermundista. Implica una dualidad territorial que se expresa por la instauración de «zonas liberadas» y supone un espacio-tiempo más dilatado que la hipótesis precedente. Todas las revoluciones del siglo XX, dice Bensaïd, han mezclado en grados diversos estas dos hipótesis. Las revoluciones que se están dando en el mundo árabe en nuestros días ilustran la actualidad de esta plantilla de análisis, pues combinan secesiones territoriales y el ascenso de gobiernos locales autónomos con insurrecciones en los grandes centros urbanos.

La cuestión crucial es establecer si estas hipótesis continuarán estructurando la política revolucionaria en el siglo XXI, particularmente en los países en los que existen tradiciones democrático-parlamentarias desde hace más de un siglo. Las revoluciones árabes de fines de 2010 y comienzos de 2011, por supuesto, se opusieron a dictaduras y no a democracias liberales. Indudablemente, Bensaïd no dio a este problema la importancia que merece, aun cuando las décadas de 1980 y 1990 le dieron la oportunidad de debatir tesis «eurocomunistas críticas» (Poulantzas, Buci-Glucksmann) y otras variantes del neogramscismo (fundamentalmente Laclau y Mouffe). Sea como fuere, la noción de «crisis estratégica» es crucial en la obra de Bensaïd, como lo fue en la de Lenin. La crisis es el momento por excelencia en el que se quiebra el «círculo de hierro» del fetichismo de la mercancía y donde se abre el campo de lo posible. En Bensaïd, este pensamiento de la crisis desemboca naturalmente en la centralidad de lo que él llama el «partiestratega». Para poder aprovechar las oportunidades históricas que resultan de la crisis, es indispensable la organización. Como lo dice Bensaïd en una de esas fórmulas luminosas de las que poseía el secreto, el partido no es solo «el resultado de una experiencia acumulativa, ni el modesto pedagogo encargado de elevar a los proletarios de la oscura ignorancia hacia las luces de la razón. El partido llega a ser un operador estratégico, una especie de caja de velocidades y de operador de cambio de vías de la lucha de clases»[8]. Resta, por supuesto, determinar lo que debe ser un partido que reúna a los oprimidos –más precisamente a las víctimas de opresiones de diversa índole– adaptado a los desafíos del siglo XXI...

[6] Étienne Balibar, «Lénine et Gandhi: une reencontré manquée?», en Jacques Bidet (dir.), *Guerre impériale, guerre sociale*, cit.

[7] Véase su autobiografía; Daniel Bensaïd, *Une lente impatience*, París, Stock, 2004.

[8] Daniel Bensaïd, *La Politique comme art stratégique*, París, Syllepse, 2011, p. 41.

Una segunda línea de trabajo es la cuestión ecológica. En esta obra no le hemos concedido la importancia que merece y ello se debe en parte a que, si bien es un sector floreciente en la actualidad, la ecología política no ha producido aún su Marx. Es decir, aún no ha hecho emerger uno o varios pensadores que efectúen las dos operaciones fundamentales a las que se entregaba Marx. Por un lado, producir una (la primera) teoría general de esa «relación social» total que es el capitalismo, integrando en un mismo movimiento analítico sus dimensiones económicas, políticas, culturales, geográficas, epistemológicas, etcétera... Por el otro, Marx (y los marxistas) produjeron pensamientos políticamente operantes, es decir, pensamientos que pudieron encarnarse en movimientos sociales y políticos reales. Por supuesto, el mismo Marx es producto de una larga historia y la ecología política aún es joven[9]. Pero es indispensable que en los próximos años surja una ecología radical que realice por su cuenta estas dos operaciones. Evidentemente, para ser eficaz, tendrá que ser muy diferente de lo que hoy se vende con ese nombre en el mercado electoral. Una cuestión interesante será determinar si la ecología radical se desarrollará sobre bases autónomas del marxismo, preconizando, por ejemplo, un principio de «decrecimiento», ajeno a esta doctrina o si consistirá en una elaboración de la axiomática materialista marxiana, como lo auguran ciertos autores que releen a Marx a la luz de las problemáticas ecológicas[10].

Una tercera obra en construcción es el ascenso de la potencia y la autonomía de los pensamientos críticos en lo que alguna vez se convino en llamar las «periferias» del mundo moderno. Una hipótesis que recorre esta obra es que, desde el último tercio del siglo XX, los pensamientos críticos están en vías de diseminación por los cuatro rincones del planeta. Esta situación es nueva pues hasta no hace mucho esas teorías eran casi el monopolio –ciertamente no exclusivo– del «viejo continente». La mundialización de los pensamientos críticos tiene sin embargo un aspecto problemático y es que, por el momento, sigue siendo indisociable de su «americanización». El atractivo (no solo financiero, sino también de promoción y circulación internacional de las obras) que ofrece Estados Unidos es tal que, independientemente de donde provengan los pensadores –América Latina, India, China o África–, es difícil resistírsele. Ahora bien, es probable que la «americanización» de los pensamientos críticos lleve el germen de su neutralización política[11]. Estados Unidos no es ciertamente el desierto político que a veces se pinta desde Europa. Existen movimientos sociales potentes, entre los cuales el movimiento de los indocumentados de origen hispánico es uno de los más fuertes aparecidos en los últimos años. El problema está más bien en la situación de las universidades y de sus ocupantes que tienden, por su carácter elitista, a quedar social y espacialmente separados del resto de la sociedad. Esta segregación socioespacial de las academias estadounidenses dificulta aún la posibilidad de interacción entre pensadores críticos y movimientos políticos y sociales de la que hablábamos antes. En esta perspectiva, se hace necesaria una verdadera mundializacion de los pensamientos críticos disociada de su «americanización». Si bien, por el momento, un orden en verdad multipolar dentro del terreno de los pensamientos críticos dista mucho de ser una realidad, nuestra cartografía sugiere que probablemente vea la luz en las décadas o los siglos venideros.

[9] Solo adquiere relevancia real a partir de la segunda mitad del siglo XX, como lo muestra Hicham-Stéphane Afeissa, *Qu'est-ce que l'écologie?*, cit.

[10] Véase John Bellamy Foster, *Marx's Ecology. Materialism and Nature*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000 [ed. cast.: *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, Barcelona, El Viejo Topo, 2004] y James O'Connor, *Natural Causes. Essays in Ecological Marxism*, Nueva York, Guilford, 1998 [ed. cast.: *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, México, Siglo XXI de México, 2001].

[11] Esta es la hipótesis que defiende Arif Dirlik, «The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism», cit. Véase también Mike Davis, *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*, Londres y Nueva York, Verso, 2001 [ed. cast.: *Ciudad de cuarzo*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003].